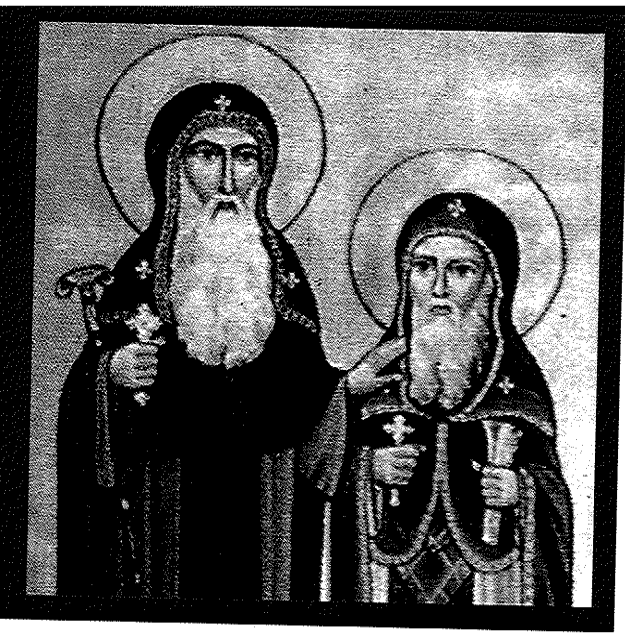


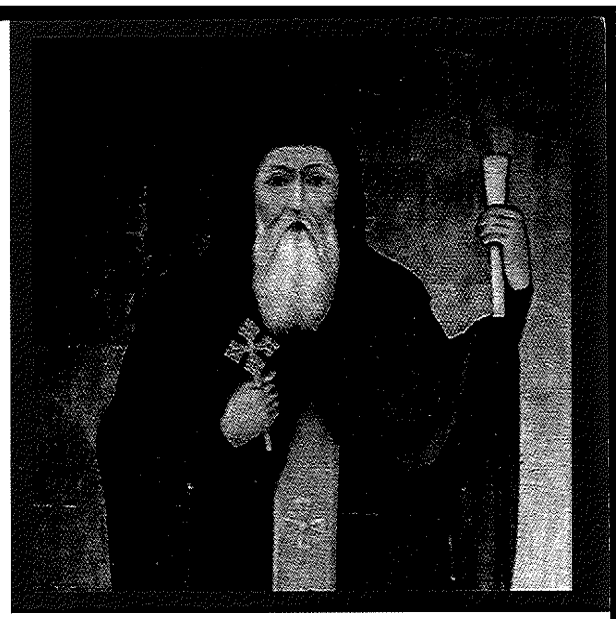
alfa și omega

Monahismul anahoretic va fi de acum înainte o altă față a eroismului creștin: creștinii părăsesc cetățile și vin în pustie spre a se lupta cu diavolii pe propriul lor teren. Totdeauna pustiul a fost socotit drept locul (neroditor) stăpânit de diavol. Pustiul nu a fost un spațiu în care asceții ieșeau din lume, refuzând-o pe aceasta și răul ei, ci un spațiu de cucerit de la diavol pentru Hristos. Nu a fost un spațiu al ostilității față de lume, ci al luptei cu diavolii pentru cruțarea lumii de atacurile demonice. În pustiu, anahoreții dau de lucru diavolilor (când Sfântul Antonie se ruga, diavolii simțeau deja focul gheenei), în felul acesta făcând ca noile comunități creștine să nu mai constituie primele ținte ale diavolilor. Marii eroi ai creștinătății de după 313 veneau în pustie, în numele lui Hristos, să-l biruie pe diavol „la el acasă".

ISBN 973-569-616-9

www.cartea.ro

alfa și omega



Monahismul egiptean

De la singurătate la obște

- Monahul, între lupta cu sine și cea cu demonii
- Sfântul Pahomie – biruitor al satanei, făcător de minuni și vizionar
- Minunile și sensurile acestora

Preot Prof. Dr. VASILE RĂDUCĂ

MONAHISMUL EGIPTEAN

De la singurătate la obște

30510/52/10 bis cc
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
"PATRIARHUL JUSTINIAN"
FT biblioteca
nr. inv. I 18236 cota V
2 12
dep. SMP

NEMIRA
2003

Preot Prof. Dr. VASILE RĂDUCĂ

MONAHISMUL EGIPTEAN
De la singurătate la obște

© Editura NEMIRA, 2003

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, B-dul Ion Mihalache nr. 125, sector 1, Bucureçti
Tel.: 224.14.28; 224.10.08; Tel./Fax: 224.18.50

Clubul cărții: O.P. 2 CP. 52 , București

e-mail: difuzare@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-616-9

Dedic această carte
Prea Fericitului Părinte Patriarh
și tuturor
cuvioșilor părinți și fraților monahi
care
în castitate, sărăcie și ascultare,
în mănăstiri sau în sihăstrii
se roagă
când alții nu se roagă,
postesc
când alții se-mbuibă,
priveghează
când toată lumea doarme.

PARTEA I

MOTIVAȚIA MONAHALĂ

I. ORIGINEA ȘI MOTIVAȚIA MONAHISMULUI ANAHORETIC

Monahismul a fost dintotdeauna o realitate în viața Bisericii, motiv pentru care profesorul Stylianos Papadopoulos de la Atena va spune că „monahismul este o formă de autentică viață bisericească, de aceea nu numai că s-a născut în Biserică, ci constituie Biserica, după cum constituie Biserica și parohia, care are drept cap văzut pe episcopul locului și unde preotul parohiei și credincioșii au aceeași credință și conștiință cu a episcopului, care la rândul lui, are aceeași credință și conștiință cu a celorlalte Biserici locale".[1]Altfel spus, monahismul este parte constitutivă a Bisericii ca și parohia nici deasupra parohiei și nici în afara Bisericii.

Monahismul a fost și a rămas una dintre formele în care s-a concretizat și s-a manifestat viața Bisericii, el neavând alt ideal decât idealul Bisericii, și nici alte modalități de ajungere la acest ideal decât modalitățile pe care Biserica însăși le-a avut și le are, iar aceste modalități s-ar concentra în ceea ce Mântuitorul exprima în mod concis prin „calea cea strâmtă" (Mat. 7, 13-14), dar sigură (vor spune mai târziu exegeții), cea care nu dă posibilitatea rătăcirilor. Nimeni nu se poate mântui în Biserică, laic sau cleric, monah sau mirean, prins în goana după bunurile acestei lumi, și nici având o viață intimă dezordonată și lipsită de castitate sau fără să asculte de cel rânduit spre ascultare, așa cum nimeni nu se va mântui fără să se detașeze oarecum de lume, fără să intre în cămara sufletului său, la adăpost de fluxul și refluxul mării și totodată al deșertăciunii lumești.

[1] Stylianos Papadopoulos, ***Monahismul - munte greu de urcat*** (în lb. greacă), Ed. Apostolike Diakonia, Atena, pp. 11-12.

În interiorul comunităților care se nevoiau deja pe calea cea strâmtă au fost personalități care au căutat căi și mai directe de ajungere la idealul de viață creștină, căi ce se potriveau felului lor de-a fi, căi care presupuneau nevoințe suplimentare liber asumate care le dădeau posibilitatea să împlinească voia lui Dumnezeu exprimată în poruncile sale.

Acele persoane au reușit să împlinească voia lui Dumnezeu asumându-și responsabilități și eforturi mai mari decât ale celorlalți creștini: nu numai castitatea, ci castitatea totală și fecioria, nu numai nealergând după bunurile lumii și slava deșartă, ci renunțând complet la vreo formă de stăpânire și de avere, în smerenie totală și ascultare necondiționată față de duhovnic. După cum vom vedea în capitolele următoare, nici unul dintre întemeietorii monahismului cunoscuți cu numele nu a considerat că, asumându-și voturile monahale, s-ar fi înscris într-o categorie de creștini superioară celorlalți membri ai Bisericii. Dimpotrivă, dincolo de intimitatea cu Dumnezeu pe care o realizaseră, intimitate de care ne putem da seama noi astăzi, toți marii asceți trăiau, dacă nu neliniștea, cel puțin grija că ar fi putut să nu se mântuiască. În acest sens pot fi dați ca exemplu Sfântul Pahomie și ucenicii săi Teodor și Horsiezius.

Au fost și alți membri ai comunității eclesiale care au renunțat total sau parțial la ceea ce erau îndreptățiți (la căsătorie, la afirmarea personalității pe plan social sau la agonisirea bunurilor necesare întreținerii lor și a celor apropiați), pentru a se pune în slujba comunității, suplinind ceea ce membrii acesteia nu reușeau să facă pe cât s-ar fi cuvenit. Prin urmare, se rugau mai mult, privegheau mai mult, posteau mai mult, îngrijeau bătrâni și bolnavi, educau copii, munceau pentru întreținerea celor nevoiași, convinși de faptul că nu este dovadă de iubire mai mare decât atunci când cineva își dă viața pentru altul: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul să și-l pună pentru prieteni" (Ioan 15, 13).

Dat fiind idealul comun de desăvârșire al membrilor ei și mijloacele oarecum similare de atingere a acestui ideal (care nu este altul decât îndumnezeirea omului participând prin har din ce în ce mai intens la dumnezeiasca fire (II Petru 1, 4), Biserica nu și-a pus niciodată problema timpului și locului

apariției monahilor în sânul ei și nici a monahismului ca instituție. Au făcut-o teologii și, mai ales, cei occidentali între care au excelat protestanții care, neavând monahism în confesiunea lor, au căutat originea monahismului, de cele mai multe ori în alte locuri decât în sânul Bisericii.

Astfel, în ceea ce privește originea primelor forme de monahism creștin, părerile savanților sunt împărțite. Unii cred, spre exemplu că, în Palestina, originea monahismului creștin ar putea fi în instituția nazoreatului de la evrei. Alții consideră că monahii creștini au apărut în rândul eremiților, descendenți ai Sfântului Ilie care a dus o viață de singurătate în Carmel. Alții consideră că monahismul creștin și-ar găsi originea în comunitățile evreiești (cvasimonahale) de la Qumran (Palestina) și în cele ale terapeuților evrei din Alexandria Egiptului care duceau o viață de rugăciune, de meditație și de sărăcie.[1]

Nu putem nega existența respectivelor comunități cu regim și mod de viață similare călugărilor creștini, dar nu există suficiente argumente ca să se afirme că monahismul creștin și-ar găsi originea în comunitățile cvasimonahale evreiești. Dacă ar fi fost așa, primele prezențe monahale ar fi avut de la început o anumită regulă, un anumit sistem. Mai ales, dacă nu erau altceva decât continuarea, în spațiu creștin, a unor instituții deja existente și bine organizate. Călugării creștini „ar fi avut totul de-a gata". Este exclus să nu se fi menționat undeva lucrul acesta. Și, totuși, nu este menționat nicăieri. Prin urmare, nu se poate căuta originea monahismului creștin în fraternitățile cvasimonahale evreiești. Pe de altă parte, între eremiții de la Carmel care-și reclamau originea la Sfântul Ilie, vor fi fost unii care, la un moment dat, și-au propus să-și desăvârșească viața nemaiurmând Legea ebraică, ci normele și idealul creștin, fără ca aceasta să însemne că originea monahismului creștin s-ar găsi în *acele* comunități. Originea monahismului nu poate fi căutată nici la nazorei. Aceștia nu trăiau exclusiv în pustiu și în singurătate. Dimpotrivă. Primele

[1] Amănunte în această privință pot fi găsite la Tomas Spidlik, ***Spiritualitatea Răsăritului creștin***, III, *Monahismul*; trad. de Diac. I. I. Icăjr., Deisis, Sibiu, 2000, pp. 11-20, și la Vincent Desprez, ***Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephése***, Abbaye de Bellefontaine, 1998, pp. 25-79.

forme de monahism creștin au apărut în interiorul comunităților, ca practici asumate individual, în preajma comunităților creștine și după aceea în singurătatea pustiului.

Sistemul comunității de la Qumran nu poate sta la baza monahismului creștin. Comunitatea de la Qumran a fost distrusă în anul 68 p. Hr., iar cei care au scăpat atunci vor fi uciși în războaiele dintre anii 132-135 p. Hr. În secolul al III-lea, când avem primele semne ale existenței anahoreților creștini, nu mai exista nici urmă de esenieni. Pe de altă parte, esenienii aveau preocupări teoretice și mistice, or, inițial, anahoreții creștini erau animați de idealuri foarte practice, ei înșiși nefiind teoreticieni, ci oameni destul de simpli.

În ceea ce privește monahismul egiptean, se spune că acesta a apărut sub influența preoților egipteni care trăiau în singurătate pe lângă diverse temple. Egiptologul Brunet de Presles a descoperit între ruinele templului din Memfis un papirus care vorbea despre existența la templu a unor slujitori (dacă vreți, anahoreți) care-și duceau viața în slujba zeilor. Aceasta nu ne îndreptățește să căutăm originea monahismului creștin în aceste prezențe sau că monahismul creștin ar fi o replică a acelor anahoreți, pentru simplul motiv că pe vremea apariției primelor forme monahale creștine instituțiile eremiților de la templele păgâne erau de mult uitate. Unii eremiți creștini (cum ar fi cazul Sfântului Antonie cel Mare) și-au găsit primele locuințe în temple păgâne ruinate. Ba, mai mult, presupușii eremiți de la templele păgâne erau exponenții culturii egiptene existente de mii de ani, oameni inițiați în științele oculte egiptene. Or, eremiții creștini erau oameni foarte simpli, de cele mai multe ori, chiar neștiutori de carte, oameni care nu aveau, practic, habar de ezoterismul păgân egiptean.

După cum am spus mai sus, motivația monahismului creștin se găsește exclusiv în interiorul Bisericii, în ciuda asemănărilor care ar exista între monahismul creștin și unele forme de trăire în singurătate din spațiul necreștin sau precreștin. Dacă monahismul creștin n-ar fi avut motivația în interiorul Bisericii ar fi fost imposibil să nu se găsească în documentele rămase de la întemeietorii cunoscuți ai monahismului referințe dacă nu exprese, cel puțin nostalgice sau denigratoare, la formele de „monahism" din care ar fi derivat, s-ar fi inspirat sau pe care l-ar fi părăsit monahii creștini. Monahii creștini fiind, de fapt, niște convertiți, psihologia convertitului s-ar fi manifestat în vreun fel în viața și în scrierile lor. Și totuși, nu există vreo asemenea manifestare și nici vreo referință directă sau indirectă la stadii și forme monahale precreștine.

Profesorul Sava Agourides de la Atena consideră că originea monahismului s-ar găsi în „entuziasmul eshatologic protocreștin care a produs foarte devreme așteptarea celei de-a doua veniri a Domnului și a înnoirii lumii".[1] Așteptarea apropiatei reveniri a Domnului și întemeierea Împărăției Sale, continuă profesorul Agourides, a făcut pe unii să înceapă încă de atunci să trăiască desăvârșirea vieții care urma să fie în Împărăția lui Dumnezeu, renunțând la lumea prezentă în așteptarea iminentă și imediată a instituirii lumii celei noi. Profesorul Agourides nu neagă și o oarecare influență a mentalității greco-romane (cu care creștinii intraseră mai bine în contact) în care, sub influența curentelor gnostice, se constată tendința părăsirii lumii.[2] În primele două secole Biserica nu a cunoscut monahismul, ci un fel de ascetism eshatologic, spune același profesor, întreținut de anumite idei ale Sfinților Pavel și Ioan Evanghelistul. Acest ascetism eshatologic, unit cu anumite influențe ascetice greco-romane, într-un context socio-cultural în care lumea alerga după bunurile materiale, a dus la apariția monahismului în secolul al III-lea. Și profesorul Agourides continuă: „În fața așa-zisei viitoare schimbări a lumii în Împărăție a lui Dumnezeu, un anumit număr de creștini, mai sensibili la credință decât majoritatea confraților lor și în ceea ce privește obținerea desăvârșirii în timpul vieții acesteia, se grăbeau să întâmpine oarecum venirea noilor realități și se căzneau încă de acum să ritmeze așadar viața lor, având ca bază standardul vieții viitoare și nu pe al celei prezente. Era vorba de o *elită* duhovnicească în interiorul instituției tinere a Bisericii și nu de trăsăturile fundamentale ale nădejdii ieșite din Sfintele

[1] Sava Agourides, ***Monahismul*** (în lb. greacă), Ed. Hellenika Grammata, Atena, 1997, p. 14.

[2] ***Ibidem***, p. 11-17.

Evanghelii. Acești oameni foarte sensibili fugeau de avere, de căsătorie, de implicarea în viața socială etc. În loc să aștepte, ca ceilalți creștini să vină veacul cel nou, care urma să-i elibereze de anumite stări neplăcute sau pur și simplu problematice, care deveniseră foarte apăsătoare pentru sensibilitatea lor, au încercat să trăiască încă din veacul acesta fără problematica pe care o crea viața obișnuită".[1]

Ideea susținută de profesorul Agourides, potrivit căreia motivația monahismului s-ar găsi în entuziasmul eshatologic creștin, vine să ne întărească punctul nostru de vedere că motivația fundamentală a monahismului se găsește în interiorul Bisericii și nu în afara ei. Nu negăm că retragerea din lume a fost provocată și de cauze sociale (persecuții, recrutare în armată, fiscalitate etc.), mai ales înainte de anul 313. Dar simpla retragere din lume nu înseamnă și monahism. Cât privește influențele gnostice greco-romane, nu putem fi de acord cu punctul de vedere al profesorului Agourides pentru cel puțin două motive.

a) Părinții monahismului, în special cel egiptean, nu aveau relații cu mediul greco-roman, nu cunoșteau nici latină, nici greacă atât încât să poată fi influențați de ideile care circulau în mediile greco-latine. Sfinții Antonie și Pahomie sunt exemple clare în această privință.

b) Gnosticii promovau fuga nu neapărat din lumea ca realitate socială, ci retragerea efectivă din lume, înțeleasă ca realitate fizică. Și aceasta, pentru că lumea atât sub aspect fizic cât și social, în mentalitatea lor, era creația unor spirite rele, punct de vedere pe care nu-l găsim la anahoreții creștini. Aceștia se retrăgeau din lume ca spațiu al păcatului și al negrijii pentru mântuire, dar nu fugeau de oameni, realități pentru care a murit Fiul lui Dumnezeu (monahii veneau din pustietăți pentru a lua apărarea creștinilor persecutați în cetăți sau pentru a apăra Biserica de eretici; Ioan de Lykopolis și Sfântul Antonie purtau corespondență cu împărații și se interesau de soarta imperiului).

Pe de altă parte, primii anahoreți și călugări nu au avut deloc ideea că ar reprezenta o elită duhovnicească. Nu de puține ori, laicii erau dați exemple de desăvârșire (cazul Sfântului Antonie și al curelarului din Alexandria), iar Sfântul Pahomie nu a permis ca din rândul călugărilor comunității sale să fie preoți. Lucrările sfinte ale preoției, de-a lungul întregii păstoriri a Sfântului Pahomie, erau asigurate de preoții din comunitățile laice. Că la un moment dat monahii au reprezentat o elită, e fapt incontestabil, recunoscut de creștinii laici. Ideea că monahismul ar reprezenta o elită și-a făcut apariția mult mai târziu în mentalitatea monahală, probabil alimentată de laici și de teoreticienii monahismului instituționalizat. Primii anahoreți și părinții monahismului n-au avut conștiința că ar reprezenta o elită, dimpotrivă. Faptul că-și făceau din principiile Împărăției lui Dumnezeu criterii ale vieții în trup este o realitate, și credem că profesorul Agourides are dreptate în această privință.

Monahismul nu-și are originea nici în comunitatea creștină din Ierusalim, după cum susținea Sfântul Ioan Casian în „Conferințele" sale. Creștinii din Ierusalim, inițial, aveau o viață de obște, dar nu una monahală. Erau oameni evlavioși, dar în marea lor majoritate erau oameni cu familii. Primele comunități creștine nu au fost comunități monahale. Prin urmare, tipul de comunitate creștină ideală nu este comunitatea monahală. În comunitatea din Ierusalim (Cf. Ap. 4,33-6,7) domnea Duhul lui Hristos, duhul Evangheliei. Comunitatea monahală va încerca să facă în așa fel ca același Duh să domnească atât în interiorul ei, cât și în viața fiecărui monah. Ea are același scop - trăirea în Duhul Evangheliei - urmând căi mai exigente, nu diferite față de cele ale comunităților obișnuite (potrivit vocațiilor membrilor lor) în vederea aceluiași scop: viața în Hristos.

Oricum, suntem convinși că monahismul creștin își are originea în Hristos și în modelele de viață curată existente în istoria sfântă a Vechiului și a Noului Testament, precum și în râvna celor cu vocații speciale din cadrul Bisericii. Construirea mănăstirilor ca spații unde se încerca trăirea autentică a idealurilor creștine într-o lume care (după ce creștinismul a devenit religie de Stat) părea că se secularizase este o realitate, dar această situație apare mai târziu și nu poate fi invocată drept cauză a apariției monahismului.

[1] *Ibidem*, pp. 16-17.

Monahismul creștin își are originea în interiorul Bisericii în modelele de viață consacrată și angajată totalmente în vederea idealului care urmează să fie atins, modele oferite de Hristos însuși, de Sfânta Fecioară și de persoane alese din istoria sfântă a Vechiului și a Noului Testament. Monahismul creștin are asemănări cu forme monahale din afara spațiului creștin, nu pentru că acelea ar fi stat la originea monahismului creștin, ci pentru că o parte a eforturilor monahale erau general-umane, fără a fi legate exclusiv de vreun anume sistem religios sau filosofic. „Părinții monahismului nu cunoșteau nici sistemele religioase orientale, nici curentele filosofice, nici comunitățile esenienilor sau ale terapeuților, care dispăruseră de mult."[1] De la începuturile Bisericii au fost creștini care, în interiorul comunităților sau la marginea acestora, au practicat o asceză mai specială, potrivit vocației, exigențelor și posibilităților lor. În secolul al IV-lea monahismul apare ca o realitate puternică ce se va instituționaliza pentru că „Biserica a așteptat epoca unei relative libertăți ca să pună în practică o altă latură harismatică energică a sa, trăirea anahoretică și chinovială a unui grup totdeauna restrâns din membrii ei, care au voit să urmeze îngerilor ca doxologi ai lui Dumnezeu[2]", va spune cu multă emoție părintească profesorul Stylianos Papadopoulos (al cărui singur fiu este ieromonahiu Sfântul Munte).

Monahismul se constituie ca instituție pe linia evoluției firești a formelor ascetice existente de la constituirea Bisericii. Ca și în zilele noastre, și atunci au existat persoane care aveau vocația singurătății și care și-au asumat forme speciale de asceză. Dacă, inițial, aceste persoane își trăiau vocația în interiorul comunității, ulterior au început să-și ducă viața în afara localităților, dar totdeauna în comuniune eclesială cu ceilalți confrați (așa cum putem constata că au procedat la început Palamon, Sfântul Antonie, Sfântul Pahomie etc.), ca, încet-încet, să se distanțeze spațial de comunitatea civilă, înaintând în locuri mai puțin populate sau chiar în pustiu. Astfel, acei creștini au cultivat relația cu Dumnezeu nu numai singuri (neînsoțiți de cineva - soț, soție, prieteni), ci și în singurătate.

[1] Stylianos Papadopoulos, ***op. cit.***, p. 20.
[2] ***Ibidem***, p. 19.

Cuvântul „monahism" nu este cunoscut în antichitate și nici în primele veacuri creștine. „Monahismul" vine de la cuvântul „monahòs". În limba greacă el este folosit pentru prima dată de Simah în textele din Gen. 2, 18 și Ps. 67, spre a desemna singurătatea omului fără soție. Apoi, în secolul al II-lea, traducându-se în dialectul egiptean al limbii grecești „Evanghelia lui Toma" s-a folosit termenul de *monahos*, având sensul nu numai de „necăsătorit", ci și de „curat", „sfânt", reproducând cuvântul siro-aramaic „ihidaya" care desemna pe asceții celibatari. În cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, la Afraate, cuvântul *ihidaya* va desemna ceata fiilor sau a fecioarelor legământului, adică pe cei (cele) afierosiți (afierosite) în slujirea Bisericii, apoi va fi utilizat de Eusebiu de Cezareea în 330 și apoi de Sfântul Atanasie în 357 în „Viața Sfântului Antonie".[1]

Termenul „monahòs", ca adjectiv, înseamna „singur", unic. Substantivizat, va desemna în creștinism, cu începere din secolul al II-lea, pe ascetul celibatar, iar din secolul al III-lea pe ascetul care trăiește de unul singur, celibatar (în sensul de văduv) sau fecior, care caută singurătatea și separarea de lume.[2]

Primele persoane cu viață monahală în Biserică au fost văduvele și fecioarele (la care Sfântul Pavel face referire în epistolele sale). Ele au existat peste tot și dintotdeauna în Biserică, chiar dacă la început modul lor de viață nu era instituționalizat. Ulterior, monahii au început să se organizeze. Instituțiile monahale feminine s-au organizat, spre exemplu, în interiorul comunităților creștine (parohii) sau în imediata lor apropiere și pe lângă centrele episcopale, datorită siguranței pe care le-o garantau comunitatea respectivă sau centrul episcopal. În Egipt, la sfârșitul secolului al III-lea, existau deja comunități monahale feminine organizate. Edificator în acest sens este cazul Sfântului Antonie, care, înainte să înceapă nevoințele sale ascetice (în jurul anului 272) și-a încredințat sora unei comunități de fecioare, cu alte cuvinte, de călugărițe.[3] Pe la jumătatea secolului al III-lea, în

[1] ***Ibidem***, pp. 13-14. Cf. Vincent Desprez, ***op. cit.***, p. 102.
[2] ***Ibidem, op. cit.***, eodem loco, nota 3.
[3] Sfântul Atanasie cel Mare, ***Viața Cuviosului părintelui nostru Antonie***, III, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în P.S.B., vol. 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1988, p. 193.

Bizanț, se organiza deja o comunitate monahală temeinică. Se pare că, din prudență față de riscurile pe care și le-ar fi asumat plecând în pustie, fecioarele sau femeile cu viață consacrată au rămas în interiorul comunităților ecleziale sau în imediata lor apropiere, consacrându-se activităților de caritate ale Bisericii. La rândul lor, bărbații duceau viață monahală ascetică, fie în cadrul comunităților sau pe lângă acestea, fie se afundau în pustie ducând o existență monahală eroică.

Fie că trăiau în cadrul comunităților, fie că trăiau pe lângă acestea sau în pustiu, monahii purtau un veșmânt special care nu era nici laic, nici clerical, bucurându-se de o anumită consideratie din partea celorlalți creștini, în viața obișnuită sau cu ocazia serviciilor divine.

Cuvântul „anahoret" vine de la verbul grecesc *anahoréô, anahorô* - care înseamnă „a se retrage", „a se îndepărta". Prin urmare, anahoreții au fost asceții care se retrăgeau din spațiile locuite, practicând viața monahală mai departe de comunitățile religioase sau eventual, în pustiu. Trebuie să precizăm că prin noțiunea de „pustiu" nu se înțelege neapărat zona deșertică, ci *loc, zonă nelocuită*. „Pustiu", în sensul monahal al cuvântului, poate fi pădurea sau orice alt loc nelocuit. În Egipt, pustiul - locul singurătății monahale, coincidea de multe ori cu zone deșertice sau semideșertice.

Nu cunoaștem precis momentul în care asceții creștini au început să prefere pustiul. Au făcut-o înainte de recunoașterea creștinismului ca religie licită (anul 313), după cum au făcut-o și după aceea. Întrucât asceți au fost de la începutul creștinismului, nimeni nu i-a împiedicat să practice viața ascetică asumată în interiorul comunităților creștine, în afara lor sau în pustiu. Prin urmare, prezența anahoreților în pustie se poate extinde înapoi, în istorie până spre începuturile Bisericii.

Sfântul Pavel de Teba este primul anahoret cunoscut cu numele în Egipt; dar atât în Egipt cât și în alte regiuni au fost semnalate alte cazuri de retragere a asceților în pustiu.

Sfântul Macarie, întemeietorul comunității din Schit pe la anul 330, înaintând într-o zi mai mult în pustiu, a ajuns la un mic lac pe malul căruia a întâlnit doi bătrâni complet goi. Aceștia i-au spus că trăiau ca eremiți în pustiu de mai bine de

patruzeci de ani. În secolul al II-lea Sfântul Fronton se retrăsese în Nitria, împreună cu șaptezeci de ucenici. Probabil că în anul 330, când Sfântul Ammun a sosit în Nitria, vechea comunitate a lui Fronkan nu mai exista. În Palestina, pe la sfârșitul secolului al II-lea, episcopul Narcis al Ierusalimului a părăsit scaunul său episcopal și s-a retras în pustie. Prin anul 275, Sfântul Hariton s-a retras în pustiul din nord-estul Ierusalimului. În locurile unde se va stabili (Faran, Duka și Suka) se vor forma comunități monahale. Cel care va organiza primele comunități monahale în Palestina, va fi Sfântul Ilarion din Gaza, fost ucenic al Sfântului Antonie cel Mare.

Persecuțiile, pe de o parte, au stimulat retragerea creștinilor în pustiu, cum a fost cazul Sfântului Pavel de Teba, pe de altă parte au împiedicat dezvoltarea anahoretismului început cu mult înainte de secolul al IV-lea. În acest sens merită amintit că în actele martirice se găsesc multe relatări despre anahoreții din secolele al II-lea și al III-lea care au fost arestați în adâncul pustiului spre a fi aduși în fața tribunalelor ca să fie judecați pentru că erau creștini. Printre aceștia am putea aminti pe Sfântul Leon, anahoret în Patara din Lichia, Sfântul Moise, smuls din pustiul Raith în Sinai, unde mai erau și alți asceți, Sfântul Nicon, ajuns episcop în Cezareea Palestinei.[1] Bunicii Sfântului Vasile cel Mare au fost nevoiți să se retragă și să trăiască ascunși în pădurile din Pont, în timpul persecuțiilor lui Maximin Daia.[2] Trecând perioadele de persecuție, aceștia, și alții asemenea lor, au revenit în lume. Aceasta dovedește că simpla retragere din lume nu înseamnă și monahism, după cum monahismul nu presupune în mod automat și retragerea fizică în pustiu.

Proloagele relatează despre un alt Sfânt Nicon (prăznuit la 23 martie), originar din Neapole (Italia). Acesta a fost soldat, din tată păgân și mamă creștină. La un moment dat s-a hotărât să se creștineze. Mama sa l-a sfătuit să meargă în Răsărit unde, prin munți și prin insule erau ascunși mulți preoți și călugări. A ajuns în insula Hios, unde, în muntele Ganos, a întâlnit pe

[1] Ivan Gobry, ***Les moines en Occident***, vol. I. ***De saint Antoine à saint Basile. Origines orientales***, Fayard, Paris, 1985, p. 136.

[2] Sfântul Grigorie de Nazianz, ***Oratio***, 43; P.G. 36, col. 500B-504C.

episcopul Teodosie, care era stareț peste o obște de 190 de călugări. Nicon s-a creștinat, a intrat în obștea monahală; după trei ani a fost hirotonit preot, apoi episcop, fiind numit superiorul obștii monahale în care intrase. Episcopul Teodosie l-a sfătuit ca, după moartea sa, să se mute cu obștea monahală în Sicilia. Survenind moartea episcopului Teodosie, Nicon a pornit cu monahii săi în insula Mitilene, apoi spre Italia, unde, în Sicilia, a întemeiat o mănăstire, propovăduind creștinismul. Va fi martirizat în vremea lui Deciu (251), în Sicilia fiind guvernator un oarecare Quintilian.[1] Aceasta demonstrează că monahismul a fost un fenomen general în Biserică și mult mai vechi decât cel organizat în Egipt: în zona Asiei Mici și a Mării Egee existau deci comunități monahale înaintea celor din Egipt, cunoscute de mama Sfântului Nicon din Italia. În acele regiuni erau, probabil, roade ale trecerii Sfântului Pavel sau roade ale ședерii și propovăduirii Sfântului Ioan Evanghelistul.

La sfârșitul veacului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea, Sfântul Antonie va aduna în jurul lui mulțime de călugări pentru că a avut șansa să se retragă într-un loc nebântuit de persecuții. Prin libertatea adusă de Constantin cel Mare, numărul anahoreților crește, și după cum vom vedea, ei se vor organiza. Dacă în vremea persecuțiilor tipul ideal de creștin era martirul, după aceea va fi monahul și, mai ales, anahoretul. Pe de o parte, vremurile devin favorabile cultivării vocației monahale în pustiu, iar pe de altă parte, decepționați de năvala în Biserică a multor oportuniști (care se făceau creștini fără să se și convertească), mulți creștini părăseau cetățile, unde creștinismul risca să se secularizeze, și, ca Iisus altădată (Mc. 1, 12-13), luau drumul pustiei.

Ascetismul din interiorul comunităților eclesiale, la sfârșitul secolului al III-lea, dar mai ales în secolul al IV-lea, va cunoaște o nouă formă, caracterizată prin retragerea din societate. Va fi un ascetism anahoretic, inițial practicat monahal, adică în izolare de alții, iar, mai apoi, comunitar.

[1] ***Proloage***, vol. II, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 607.

Monahismul anahoretic va fi de acum înainte o altă față a eroismului creștin: creștinii părăsesc cetățile și vin în pustie spre a se lupta cu diavolii pe propriul lor teren. Totdeauna pustiul a fost socotit drept locul (neroditor) stăpânit de diavol. Pustiul nu a fost un spațiu în care asceții ieșeau din lume, refuzând-o pe aceasata și răul ei, ci un spațiu de cucerit de la diavol pentru Hristos. Nu a fost un spațiu al ostilității față de lume, ci al luptei cu diavolii pentru curățarea lumii de atacurile demonice. În pustiu, anahoreții dau de lucru diavolilor (când Sfântul Antonie se ruga, diavolii simțeau deja focul gheenei), în felul acesta făcând ca noile comunități creștine să nu mai constituie primele ținte ale diavolilor. Marii eroi ai creștinătății de după 313 veneau în pustie, în numele lui Hristos, să-l biruie pe diavol „la el acasă".

Cu toate că era retras în pustie, anahoretul se găsea într-o continuă relație cu cetatea. Locuitorii cetăților veneau la anahoreți și se întăreau pentru lupta lor din victoriile anahoreților din pustiu. Anahoreții distribuiau produsul muncii lor în cetăți, iar alteori veneau în cetăți spre apărarea Bisericii; locuitorii cetăților îi căutau pe anahoreți spre a se împărtăși de harismele acestora (învățătură, videcări etc.).

La început, marii anahoreți au fost într-adevăr solitari, dar curând au atras în jurul lor ucenici care au devenit celebri, fie în rândul anahoreților, fie în cetăți unde reveneau și ocupau diverse funcții în structurile bisericești și nu numai. Sfântul Antonie, spre exemplu, a fost nu numai un mare dascăl pentru anahoreți, dar și pentru mulți laici. De îndată ce locuitorii cetății auzeau de darurile deosebite cu care era înzestrat un anahoret, acesta nu mai putea rămâne în singurătatea lui absolută, mulțimi de oameni veneau la el pentru sfat, pentru învățătură, pentru vindecări, dar, mai ales, pentru exemplu. În mod incontestabil anahoreții au fost exemple. Despre Sfântul Ioan de Lykopolis se spune că era foarte des vizitat de pelerini, în ciuda faptului că la el se ajungea foarte greu în munții Egiptului (Tebaida) și că ducea o viață foarte aspră într-o peșteră. Unui grup de pelerini care veniseră să-l vadă le-a zis: „Sunt încântat de râvna voastră, de faptul că ați venit până la noi pentru întărirea voastră, în ciuda marilor primejdii prin

care ați trecut, în timp ce noi, de frică, nu îndrăznim nici măcar să ieșim din peșteră". Cu toate acestea, el nu se mulțumește să laude pur și simplu nevoința acestora. Numai ea, nu era suficientă pentru calitatea lor de creștini. De aceea avea să le spună oaspeților săi: „Chiar dacă călătoria voastră este vrednică de laudă, să nu credeți că *aceasta* este de ajuns, ca și cum ați fi împlinit o faptă bună, ci urmați virtuțile pe care le vedeți la confrații mei".[1]

Contrar părerii că fuga de lume însemna și fuga de oameni, o analiză atentă a vieții și petrecerii primilor monahi arată că ospitalitatea și dragostea de semeni făceau parte din programul lor zilnic de viață. Ospitalitatea a fost lege pentru anahoreți și călugări. Lângă așa-zisul schit al lui Ioan de Lycopolis era o casă de oaspeți.[2] Avva Apollo spunea: „Trebuie să salutăm cu venerație pe frații care ne vizitează, căci nu pe ei, ci pe Dumnezeu îl salutați".[3]

Despre Sfântul Antonie, Sfântul Atanasie cel Mare va scrie în acest sens următoarele: „Era dăruit de Dumnezeu în întregime Egiptului ca un doctor. Căci, cine, ducându-se la el întristat, nu se întorcea bucurându-se? Cine, venind la el plângând pentru cei morți ai săi, nu lepăda îndată plânsul? Cine, venind plin de mânie, nu pleca schimbat în prieten? Ce sărac, venind la el descurajat, auzindu-l și văzându-l, nu pleca disprețuind bogăția, simțindu-se mângâiat în sărăcia lui? Care monah, slăbit în râvnă, venind în munte și văzând pe Antonie, nu respingea îndată plăcerile și nu iubea curăția? Cine, venind la el ispitit de demoni, nu căpăta odihnă? Cine, venind tulburat de gânduri, nu-și liniștea cugetul?... Astfel, fiecare om pregătit de el pornea cu îndrăzneală la luptă împotriva gândurilor diavolului și demonilor lui... [...] nimeni (din cei veniți la dânsul) nu pleca nemulțumit, ci, toți cei ce veneau la el aveau mai degrabă prilej de bucurie".[4] Toate

[1] ***Historia monachorum in Egypto***, I, 22; trad. de A. J. Festugi
[2] ***Ibidem***, I, p. 106.
[3] ***Ibidem***, VIII, p. 348.
[4] Sfântul Atanasie cel Mare, ***op. cit.***, LXXXVI și LXXXVII, pp. 241-242; LXXII, p. 233.

acestea erau dovezi ale ospitalității anahoretice. În *Rânduielile* Sfântului Vasile cel Mare, ospitalitatea făcea parte din nevoințele zilnice ale monahului, lucru prezent și azi la mănăstirile care păstrează cu adevărat *Rânduielile* marelui capadocian. Afluența oamenilor cetății spre locurile de nevoință ale călugărilor a făcut ca în curând, locurile unde se osteneau anahoreții să devină ele însele mari spații, adevărate „cetăți" ale pustiei în care călugării învățau și exersau credința, nădejdea în cele făgăduite și dragostea de semeni, „rugăciunea și lupta cu diavolii",[1] în vederea cărora postul, castitatea, privegherea, ascultarea, smerenia sunt câteva din modalitățile prin care idealul de viață creștină se împlinește.

În ceea ce privește formele de monahism primar, care s-au perpetuat în Ortodoxie până azi, putem spune că au fost două: idioritmice și chinoviale. S-a pornit de la preferința pentru viața ascetică în cadrul comunității creștine sau la marginea localității în care era constituită comunitatea; dintre asceți, unii s-au retras în pustiu, unde trăiau fie singuri, fie împreună cu cei care se adunau în jurul lor, formându-se adevărate lavre, sub conducerea duhovnicească fie a primului venit, fie a celui mai destoinic în cele duhovnicești (exemplu în acest sens pot fi comunitățile formate în jurul Sfinților Antonie, Macarie, Ammun etc.). În jurul altor anahoreți s-au adunat ucenici. Părintele duhovnicesc avea să treacă la organizarea lor, să le statornicească o rânduială comună, formând primele chinovii.[2] Exemplu în acest sens poate fi Sfântul Pahomie.

[1] Cf. Vasile Răducă, ***Vetre mănăstirești de odinioară***, în *„Glasul Bisericii„*, 1989, pp. 175-189, și ***Le site monastique de Kellià (Basse-Egypte) recherches de années 1981-1983***, Edition Peeters, Louvain, 1984.

[2] Pe lângă aceste două categorii monahale mai existau două tagme de așa-ziși călugări, *tarabaiții și ghirovagii*. Despre primii, Sfântul Benedict de Nursia va spune că erau oameni care nu se supuneau nici unei rânduieli, ci se adunau câte doi sau trei, neavând altă lege decât satisfacerea propriilor pofte. Cât despre *ghirovagi*, aceștia erau călugării care nu stăteau locului, ci colindau mănăstirile rămânând într-o mănăstire doar 3-4 zile. I. Gobry, ***op. cit.***, p. 133.

Anahoreților li se datorează primele forme de monahism organizat, fie sub formă idioritmică, fie sub formă chinovială. Dacă sistemul idioritmic lăsa o libertate și o inițiativă mult mai mari anahoretului, sistemul chinovial îl rânduia pe acesta într-o ambianță, în care inițiativa și libertatea personală erau puse exclusiv în slujba comunității, înțeleasă, la rândul ei, ca un organism în care fiecare monah era un mădular viu, dinamic, cu responsabilitate, nu o simplă rotiță depersonalizată, într-un anume angrenaj. Superiorul comunităților chinoviale veghea ca fiecare membru al comunității să fie cu adevărat *viu* din punct de vedere duhovnicesc, altfel, comunitatea însăși ar fi fost amenințată cu dispariția.

În cele de mai jos vom prezenta începuturile celor două forme de monahism, în varianta lor egipteană.

II. SPIRITUALITATEA PUSTIEI

Scopul primordial al anahoretului a fost și a rămas creșterea continuă și din ce în ce mai plenară în comuniunea cu Dumnezeu. Comuniunea nu este, desigur, posibilă fără comunicare. Iar comunicarea se realiza pe două căi: prin rugăciune și prin descoperirea lui Dumnezeu în dragostea față de aproapele (de aici ospitalitatea călugărilor). Dar, pentru realizarea comuniunii cu Dumnezeu (care trecea, desigur, prin dragostea/ comuniunea/ față de/ cu aproapele), monahul trebuia să lupte cu sine însuși și cu demonii. Era o luptă care dura toată viața. Dacă sunt cazuri în care, după ani de zile de luptă cu diavolii, aceștia ajungeau să-l părăsească pe anahoret, lupta acestuia cu el însuși dura toată viața.

Motivația profundă a celor care au ales viața monahală o constituie cele trei virtuți teologale: credința, nădejdea și dragostea, râvna de a-și împlini viața, trăind-o după exigențele celor trei virtuți specific creștine. Credința înseamnă luarea în serios a celor comunicate prin revelație de Dumnezeu Însuși, dar, în același timp, păstrarea cu sfințenie a Ortodoxiei credinței, sau luarea în serios a celor transmise de Biserică. Sfântul Antonie cel Mare, spre exemplu, cu puține clipe înainte de moarte, a adunat în jurul lui ucenicii pe care i-a îndemnat, să se silească să-și păzească mintea de gânduri spurcate și să râvnească a urma sfinților; să nu se apropie de meletienii schismatici, a căror voință vicleană și urâtă o cunosc; să nu aibă vreo legătură cu arienii a căror necredință e vădită tuturor. „Chiar dacă vedeți pe judecători că îi ocrotesc, va spune Sfântul Antonie, să nu vă tulburați. Căci acest lucru va înceta, pentru că puterea lor este imaginară și trecătoare. Păziți-vă curați și

păstrați tradiția Părinților și în primul rând dreapta credință în Domnul nostru Iisus Hristos, pe care ați învățat-o din Scriptură și pe care v-am adus-o în minte de multe ori".[1] Credința, ca aderare la adevărurile revelate și ca asumare a adevărurilor primite prin Biserică, de la Sfinții Părinți, asigură și calitatea evlaviei și a tuturor ostenelilor monahale. O credință dreaptă în Hristos este și cale dreaptă și sigură spre același Hristos. Ortodoxia credinței garantează și ortopraxia: nu poți înfăptui fapte mântuitoare, dacă nu te găsești pe drumul autentic spre Hristos, pe care au mers cei dinainte. Și te găsești pe acest drum atâta vreme cât confirmi fidelitatea față de Hristos. Și fidelitatea aceasta, concretizată *în prezența* gândirii lui Hristos în mintea ta, *în simțirea* lui Hristos în sentimentele tale și *în modul* de comportare, după modelul lui Hristos, este credința dreaptă. Este credința-virtute, deosebită de credința-părere sau de credința-emoție. Performanțele anahoreților arată corectitudinea drumului pe care au ajuns la desăvârșire.

De vreme ce *„credința este arătarea realităților nădăjduite și demonstrarea celor nevăzute"* (Evrei 11, 1), și în spiritualitatea anahoreților virtutea nădejdii este strâns legată de credință: nădăjduiești în ceea ce crezi. Pe baza credinței, prin nădejde, pregusti realitățile viitoare în care ai crezut. Te afli deja în relație cu ele. Într-o zi l-au întrebat ucenicii pe un călugăr bătrân: „Avva, de ce sufletul nu este atras de promisiunile lui Dumnezeu, ci mai degrabă este atras de amăgirile lumii? Pentru că nu are credință, a răspuns bătrânul. Atunci când sufletul, prin credință, va gusta din bunurile cerești, este imposibil să mai fie atras de deșertăciunea lumii"[2]. Și numai pentru că nădăjduiești

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, LXXXVIII. Sfântul Antonie cel Mare a murit la vârsta de 105 ani, în anul 357. Sfântul Antonie face referire la meletieni. Aceștia erau oarecum vecini cu ucenicii Sfântului Antonie. Se găseau și ei în regiunea Heracleopolis și Cynopolis superioară, organizați în comunități care aveau în frunte proestoși și iconomi Cf. M. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, British Museum, 1924, p.1113; S-au descoperit papirusuri monahale meletiene și altele din secolul al IV-lea, și următoarele (grecești, copte).

[2] *Pateric*, (limba greacă), ediția a IV-a, ed. V. Rigopoulos, Atena, 1969, p. 80

în cele crezute, duci o viață conformă acestora. Numai având nădejde în bunătățile cele făgăduite, noii locuitori ai deșertului puteau să renunțe la ceea ce creștinul obișnuit considera drept minim necesar. Dar, eremiții erau convinși că a pune nădejdea în cele mai mici de aici, înseamnă a disprețui Împărăția lui Dumnezeu. Mai târziu, Sfântul Isaac Sirul spunea că nădejdea în Dumnezeu înalță inima (Cuv. 58) pentru că trezește în om dorința firească (Cuv. 61). Același Sfânt Părinte avea să spună: „Nădejdii în Dumnezeu trebuie să-i premeargă osteneala pentru Dumnezeu și sudoarea în lucrarea pe care ți-o încredințează El. De crezi în Dumnezeu, bine faci, dar credința are nevoie și de fapte și de nădejdea în Dumnezeu care se arată în grelele pătimiri pentru virtute" (Cuv. 22). Credința care-l determină pe creștin să ia drumul pustiei este legată de nădejde, care, la rândul ei, va fi nădejde în Dumnezeu atâta vreme cât va fi precedată de fapte care s-o confirme. De altfel, ca și în cazul credinței - credința fără fapte este moartă (Iacov 2, 17), nădejdea împinge înainte spre ceea ce s-a crezut: eliberarea deplină și răsplata cea veșnică. Datorită nădejdii, călugărul depune toată osteneala spre împlinirea poruncilor, pentru stăpânirea și chiar suprimarea înclinărilor rele și pentru întărirea în virtute. Nădejdea este virtute pentru că prin ea călugărul nu-și pune nădejdea în cele pământești, nici în puterile sale, ci în cele promise de Dumnezeu. Un tânăr monah a găsit în pustiu un loc foarte retras și liniștit. A mers la părintele său duhovnic și i-a cerut permisiunea să-și ducă mai departe viața în acel loc, unde, cu rugăciunile duhovnicului și cu ajutorul lui Dumnezeu, s-ar fi nevoit mult. Duhovnicul nu i-a permis să se stabilească în locul dorit, spunându-i următoarele: „Știu că te vei nevoi mult; dar, pentru că tu nu vei mai avea lângă tine un bătrân (desigur, duhovnic și îndrumător, n.n.), tu te vei încrede în faptele tale, convins că ele plac lui Dumnezeu și, prin încredințarea că prin asemenea fapte tu împlinești viața monahală, îți vei pierde de fapt mintea și sensul propriei tale osteneli"[1].

[1] *Les sentences des Pères du desert*, Serie des anonymes, Solesmens, 1985, p. 126

În acest sens, avva Moise avea să spună: „Câtă vreme trăiește în acest trup, omul va ști că trebuie să se socotească în slujba acelei Împărății căreia i s-a dedicat ca părtaș și slujitor în această viață, sigur fiind că în veșnicie va fi însoțitor al Celui pe care L-a ales ca stăpân [...]. Precum împărăția diavolului se capătă prin practica viciilor, la fel Împărăția lui Dumnezeu se dobândește prin exercițiul virtuților, curăția inimii și cunoașterea duhovnicească"[1].

Credința și nădejdea n-ar fi virtuți, adică puteri care îl conduc pe om spre Dumnezeu, dacă n-ar fi concretizate în acte de iubire. Pe de altă parte, dacă nu iubim pe Dumnezeu, lucrările și cuvintele Sale, noi nici n-am crede, nici n-am nădăjdui în El. Iubirea este virtutea inimii curate, este, cu alte cuvinte, puterea care iradiază din adâncul unui suflet în care nu mai este loc pentru neglijență, intoleranță sau resentiment. Iubirea este virtutea care se exercită între cei trei poli de referință: propriul eu, Dumnezeu și aproapele. În spiritualitatea Părinților pustiei a fost cultivată iubirea pentru propria persoană, activând-o în actele de iubire față de aproapele, înțeles drept calea spre Dumnezeu sau realitatea în care anahoreții se puteau întâlni cu Dumnezeu Însuși. În numele iubirii față de aproapele, al iubirii și al ascultării față de Dumnezeu, anahoreții acceptau chiar ridicolul. Așa este cazul lui Visarion. Acesta nu avea decât o tunică și o mantie, iar sub braț avea totdeauna textele Sfintelor Evanghelii. Era cunoscut pentru milostenie. Ajungând într-o zi în piața publică a unui sat, a văzut acolo un om mort, care era complet dezbrăcat. L-a acoperit cu mantia sa. Mergând mai departe, i-a ieșit înainte un om sărac, complet gol. Și s-a întrebat: „Este drept, oare, după ce am renunțat la lume, eu să fiu îmbrăcat și fratele meu să moară de frig?" Pe motiv că el a renunțat la lume, a renunțat și la tunică, dăruind-o celui sărac, el rămânând complet gol. După scurt timp s-a întâlnit cu judecătorul ținutului, care, recunoscând în el pe bunul părinte Visarion, l-a întrebat: „Cine te-a despuiat în acest hal, părinte? El a făcut-o!", a răspuns Visarion, arătând spre Evanghelia pe

[1] Sfântul Cassian, P.S.B., vol. 57, p. 317
[2] *Hist. Lausiaca*, 116, P.L. 73, col. 1198

care o ținea în brațe (la piept)[2]. Când un eremit îl ruga pe avva Apollon să-l ajute la vreo treabă, acesta mergea îndată cu mare bucurie, zicându-și: *„Astăzi merg să lucrez cu Iisus Hristos, Împăratul, pentru mântuirea sufletului meu. Căci sufletul este cel care va primi plata"*[1]. Cum este și firesc, iubirea față de aproapele avea forme diverse de concretizare, nu numai în viața acelor oameni obișnuiți, ci și / sau, mai ales, în viața Părinților pustiei, unde se exersa pe fondul unei sărăcii deosebite. Una din formele de manifestare a iubirii era ospitalitatea. Se spune că un anahoret, după ce a vizitat pe un confrate de singurătate, la plecare i-a spus: „Iartă-mă, avva, pentru că te-am făcut să-ți întrerupi programul tău obișnuit". La care celălalt răspunse: „Programul meu este acela de a pune în lucru ospitalitatea față de cei care vin să mă vadă și să-i fac să se întoarcă în pace"[2]. Anahoreții ajungeau să-și întrerupă și rugăciunea chiar și zilele de post[3], atunci când un om străin le călca pragul. În altă parte se spune că la un bătrân anahoret au venit trei frați mai tineri, spunându-i fiecare câte ceva despre ostenelile sale. Celui căruia i-a spus că a învățat pe de rost Noul și Vechiul Testament, bătrânul i-a răspuns: „Tu ai umplut aerul cu vorbe". Celui care a spus că a copiat Vechiul și Noul Testament i-a zis: „Tu ai umplut ferestrele cu pergament". Cel de-al treilea i-a spus că atât s-a ostenit în rugăciune, în citire și în contemplație, încât a lăsat curtea chiliei să fie năpădită de buruieni. Bătrânul, cu toate că era recunoscut ca om de rugăciune, i-a reproșat: „Tu ai alungat de la tine virtutea ospitalității"[4].

[1] Pelagiu, XVII, 3, P.L. 73, col. 1040, apud Jean Bremond, *Les Pères du desert*, vol. II, J. Gabalda, Paris, 1927, p. 336
[2] Pelagiu, XVII, 3, PL 73, col. 945, apud Jean Bremond, *op. cit*, p. 37
[3] Despre Pelagiu se spune că de obicei nu mânca decât foarte puțin și aceasta o făcea numai seara. Într-o bună zi i-au călcat pragul doi confrați. I-a primit cu mare bucurie, spunându-le: *„este adevărat că postul are meritul său și plata sa; dar cel care mănâncă (întrerupe postul) din dragoste față de cel care-i vine în vizită, împlinește, în același timp, două porunci: pe aceea de a renunța la propria-i voință, și pe aceea de a primi cum se cade pe frații săi"* (Pelagiu, XIII, P.L. 73, 945), J. Bremond, p. 371
[4] Pelagiu, X, 94, PL 73, 929

Lângă virtuțile teologale, una dintre cele mai importante virtuți, specifice pustnicilor, întemeietori ai monahismului este castitatea. Ulterior ea va constitui unul din voturile monahale. Castitatea era asumată de anahoret pentru toată viața. Ea consta în renunțarea la orice legătură trupească (chiar și cu fostul soț sau cu fosta soție) din momentul asumării vieții de anahoret. Mântuitorul Însuși și Sfântul Apostol Pavel sunt modelele fecioriei și ale castității monahului creștin. Castitatea a fost și este înțeleasă și ca o jertfă de laudă adusă lui Dumnezeu. Pe de altă parte, castitatea și mai ales fecioria trupească trebuie să exprime castitatea, fecioria și integritatea minții, a gândurilor, într-un cuvânt, a omului interior. Fecioria este afirmarea integrității, a nestricăciunii firii, după modelul îngerilor, al Maicii Domnului și al Mântuitorului Hristos. Dar fecioria adevărată nu este numai trupească, ci și sufletească: una o reflectă pe cealaltă. Cea sufletească nu poate exista fără cea trupească, iar aceasta din urmă nu va avea vreo valoare în fața Mirelui Hristos, dacă nu va duce spre fecioria, castitatea, integritatea și incoruptibilitatea sufletului. Integritatea sufletească presupune pe cea fizică, iar curăția, castitatea și fecioria trupească sunt dovada integrității și a curăției interioare. Orice faptă, bună sau rea, este consumată deja în mentalul fiecărei persoane. De aceea, orice păcat comis nu este altceva decât produsul unei combustii interioare ratate, care, din nefericire, face să ardă întreaga ființă, suflet și trup. Uneori pornind din suflet spre trup, alteori provocată de percepția fizică, pierderea castității va fi amplificată de funcțiile sufletului, trăită imaginar și mental, iar uneori consumată fizic. Pierderea castității este cea mai bună dovadă de dezintegrare interioară, de risipă și epuizare somatică. Renunțarea la castitate nu mai este păcat atunci când ea reface unitatea androgină în familia binecuvântată de Dumnezeu. Altfel, ea va duce la căderea din har; prin urmare, la pierderea mântuirii. Un frate s-a mărturisit unui părinte că-l chinuie gândurile necurate. Atunci bătrânul i-a spus: *„Știi ce fac mamele, atunci când vor să înțarce pruncii? Pun pe sân substanțe amare. Pune și tu în mintea ta, în loc de substanțe amare, gândul la moarte și la chinurile veșnice și îndată vei îndepărta din mintea ta gândurile care te întinează"*[1].După avva Hirimon drumul care duce la castitatea și la fecioria desăvârșită include șase etape, și anume: să nu cazi în ispita legăturilor trupești, să nu trăiești mental aceleași ispite, să nu te tulburi când vezi o altă persoană, să alungi de la tine orice poftă ascunsă; să nu fii cuprins de voluptate și de pofta împreunării, atunci când auzi sau citești ceva provocator, să-ți cureți subconștientul în așa măsură, încât să nu mai fie tulburat nici în vis[2]. Efortul pentru menținerea stării de feciorie și de castitate (cel puțin trupească) nu vine din misoginism sau din disprețul maniheic față de legătura trupească, pusă, de altfel, de Dumnezeu Însuși în firea omului, ca manifestare a unei funcții psiho-somatice firești. Pentru anahoret fecioria și castitatea perpetuă sunt forme de renunțare la ceea ce, de fapt, prin firea lucrurilor, omului îi este permis (lumea și viețuirea în ea); el renunță la ceea ce, în anumite limite îi este permis, ca om, pentru o viață *„adunată"*, *„neîmpărțită"*, pusă exclusiv în slujba lui Dumnezeu, pe de o parte, iar, pe de altă parte, dintr-un acut, dar paradoxal sentiment de solidaritate cu lumea la care tocmai a renunțat.

Despre avva Pamvo se spune că a fost chemat la Alexandria de Sfântul Atanasie cel Mare. Aici, văzând o femeie prostituată, s-a umplut de lacrimi. Și, întrebându-l cei care-l însoțeau, de ce plânge, a spus: plâng din două motive: unul este pentru că acea femeie se pierde, iar celălalt este faptul că la mine nu văd atâta sârguință spre a plăcea lui Dumnezeu, câtă văd la această femeie spre a plăcea diavolului[3].

În *„Păsunea duhovnicească"* se istorisește o întâmplare asemănătoare despre avva Sisinios de la Iordan. În timp ce-și citea ceasul al III-lea în peștera în care se retrăsese, în fața lui s-a

---

[1] V. Rigopoulos, *Gherontikon. Picături din înțelepciunea Părinților* (gr.), Tesalonic, 1969, p. 311

[2] Ivan Gobry, *Les moines en Occident. De S. Antoine a S. Basile. Les origines orientales.* Fayard, 1984, vol. I, p. 56

[3] *Les sentences des Pères du desert, collection alphabetique, Pambo, 4,* Solesmens, 1981, p. 263

înfățișat o tânără femeie, care a început să se dezbrace. Pustnicul și-a continuat rugăciunea, în ciuda faptului că femeia stătea goală și provocatoare în fața lui. Când și-a terminat rugăciunea, pustnicul s-a îndreptat spre femeie, a privit-o în ochi și i-a zis: „Ia loc, te rog, și într-o clipă vom vedea ce e de făcut". Femeia s-a așezat emoționată. El o întrebă: „Ești creștină sau păgână? Creștină, răspunse femeia. Și nu știi la ce sunt condamnați desfrânații? Știu. Atunci, de ce vrei să faci rău? Pentru că mi-e foame, spuse femeia. Dar, trebuia să-mi spui mai devreme. Îmbracă-te și eu am să-ți dau să mănânci". Femeia a mâncat și i-a mulțumit. Când, rușinată, a dat să plece, anahoretul i-a spus: „Ori de câte ori vei fi flămândă, să vii să-ți dau să mănânci". Anahoretul era convins că femeia, plecând de la el, urma să reînceapă viața dinainte. De-a lungul multor ani, femeia a venit la anahoret s-o hrănească. În felul acesta, anahoretul a împlinit exigențele Evangheliei, dând hrană celui flămând, dar, în același timp, a împiedicat-o pe biata femeie să mai trăiască în păcat[1].

Faptul că pe lângă mănăstirile de bărbați au apărut și cele de femei, că au fost monahi care îngrijeau de femei bolnave sau care făceau tot posibilul spre a le întoarce pe altele de la păcat, arată că anahoreții nu practicau castitatea din ură, din dispreț sau din scârbă pentru celălalt sex. Nu putem nega că au fost cazuri izolate de teamă de femeie (în special în rândurile monahilor de origine siriacă - cf. Sfântul Efrem Sirul, Filocalia, vol. 10). Biserica a dezaprobat asemenea atitudine (can. 51 ap.), știind că și femeia biruiește pe Diavol, cum spunea ucenicului său avva Visarion[2].

Pare ciudat să spui că un om care se retrage din cetate în pustie este solidar cu lumea. Nu trebuie uitat că există diverse forme de solidarizare cu cineva, inclusiv cea în care, din punct de vedere fizic, am luat o anumită distanță unii față de alții. Pe plan sufletesc și în plan religios suntem mult mai aproape unii de alții decât credem. Cazurile în care unii asceți coborau din munte sau veneau din pustie în cetăți, pentru a îngriji de bolnavi, pentru a-i apăra pe cei persecutați în fața tribunalelor

[1] *J. Gobry, op. cit., p. 57*
[2] *Les sentences...*, Bessarion, 4, p. 65

(cazul Sfântului Antonie cel Mare), pentru a susține Ortodoxia credinței (avva Șenuți), pentru a se ruga cu cei în nevoi, sunt concludente în acest sens. Anahoreții corespondau cu cei din afară (până și cu împărații), cărora le dădeau sfaturi prin scrisori sau prin intermediul anumitor persoane care facilitau corespondența între unii și alții. La fel și situațiile în care, după cum am văzut, anahoreții primeau cu toată ospitalitatea posibilă în pustiu pe cei care veneau din cetăți să-i viziteze. Deviza ospitalității monahale era concentrată în fraze de tipul: *Când vreun frate îți face vizită, alungă întristarea de pe fața ta, și ascunde-o în inimă, până când acela va pleca de la tine. După aceea, poți să-ți întristezi fața, deoarece, atunci când demonii te văd că ești primitor de străini, se tem să se apropie de tine*[1]. Iar un bătrân dădea următorul sfat: *Când vei auzi că îți vin oaspeți, înainte să-ți bată în ușă, roagă-te lui Dumnezeu așa: Doamne, ferește-ne pe noi toți de a condamna și de a vorbi pe alții de rău și fă în așa fel, încât frații care acum vin la mine, plecând de la mine, să se întoarcă la chilia lor cu pace și cu bun folos*[2]. Adunarea mai multora poate crea prilejul relei grăiri despre ceilalți. Părinții pustiei erau atenți ca împlinirea virtuții ospitalității să nu fie prilej de păcătuire. La avva Pimen a venit cândva un începător într-ale călugăriei și, discutând cu marele avvă, îi spuse printre altele, că s-a hotărât cu greu să-i facă vizită. *„De ce?"*, l-a întrebat avva Pimen. *„M-am gândit că nu mă vei primi pentru că suntem în Postul cel Mare"*, a răspuns tânărul.

„Aici, a răspuns avva Pimen, *în Postul cel Mare nu obișnuim să închidem acea mică ușă de lemn, ci pe aceasta.* Și puse degetul pe buze"[3].

Ospitalitatea poate fi rău întrebuințată, dar bine folosită, este mai puternică decât orice osteneală. Efortul de a-l primi, de a-l suporta pe cel ce vine la tine și de a-l face să se întoarcă mai bun la casa lui, este mai important decât orice altă formă de asceză. Dacă asceza va fi înțeleasă drept efortul de a pune mintea și voința noastră în acord cu voința și cu rânduielile stabilite de

[1] V. Rigopoulos, *op. cit., p. 69*
[2] Ibidem, eodem loco
[3] Ibidem, p. 70

Dumnezeu, iubirea față de aproapele este forma de asceză care le depășește pe toate celelalte. Dar, mai există și un alt fel de solidaritate - solidaritatea în ceea ce lumea ar trebui să împlinească și n-o face. Pentru o lume care nu se roagă, anahoretul se roagă mai mult decât toți, pentru o lume care mănâncă și bea peste măsură, anahoretul postește, pentru o lume care a pierdut sensul sexualității umane, abuzând de ea și reducând-o numai la nivelul juisării trupești, anahoretul depune votul fecioriei și al castității. Din solidaritate cu lumea, care neglijează responsabilitățile față de Dumnezeu și față de propriul ei destin, anahoretul își asumă osteneli care, de fapt, nu-i revin lui. O face dintr-un adânc simț al sacrificiului pentru ceilalți, care nu știu sau nu vor să sacrifice nimic. Iată de ce, din solidaritate cu lumea, anahoretul a înțeles că în ostenelile lui trebuie să-și adune toate puterile sufletești și trupești, într-o conștiință trează, continuu veghetoare, să-și păzească simțurile și să-și încerce voința în fapte nepătimașe, prin care să se substituie lipsei de făptuire mântuitoare din lume.

Profund convins că în trupul lui Hristos există o reciprocitate a „mădularelor" acestui trup, că și unii și alții ne împărtășim de prezența și de lucrarea celorlalți, că unii putem prelua sarcina celorlalți, după cum se constată în cadrul unui organism omenesc, anahoretul își asumă sarcini, osteneli și privațiuni în locul multora din cei care nu-și asumă nimic, nici o responsabilitate, nici un efort spre a crește în desăvârșire. După modelul lui Hristos, care și-a asumat păcatul lumii, anahoretul asumă ceea ce lumea nesocotește, spre a suplini lipsa de sacrificiu, neglijența și chiar nesimțirea celorlalți. Renunță la ceea ce este firesc să utilizeze, spre a suplini modul abuziv și chiar nefiresc în care mulți înțeleg să-și ducă existența și să-și pună în activitate funcții și aspirații firești. Aceasta este una din cele mai înalte forme de solidaritate și solidarizare cu lumea.

Sărăcia de bună voie este un alt vot și o altă virtute a anahoretului. Cel care a renunțat la lume, a renunțat și la bunurile pe care le posedă în această lume. Această nouă formă de renunțare se înscrie pe linia celorlalte forme de renunțare care-l pregătesc pe creștin, în cazul nostru, pe anahoret, pentru starea de dar, de autojertfire pentru Hristos. Modelul renunțării la bunurile lumești este Hristos (Matei 8,20). El recomandă renunțarea la posesiunile pământești, în vederea desăvârșirii (Matei 16,22). Și tot El a promis fericirea celor care au ales sărăcia nu numai formal, în viața lor, ci și în conștiința sau în adâncul din ei. (Matei 5, 3). Sfântul Apostol Pavel avea să atragă atenția corintenilor că ei s-au îmbogățit datorită sărăciei lui Hristos (II Corinteni 8, 9), adică datorită renunțării Lui la slava Sa, creștinii se îndestulează de harul primit în urma și datorită chenozei Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul Hristos. Adevărații anahoreți respectau până la obsesie votul sărăciei. Conștienți de faptul că angajamentul lor însemna luptă cu diavolul, anahoreții știau în egală măsură că acesta nu posedă bunuri materiale. Ca un adevărat atlet - atlet al lui Hristos - anahoretul trebuia să nu fie împiedicat de nimic, atunci când trebuia să lupte cu satana. Cum această luptă dura o viață, anahoretul trebuia să fie gata de luptă cu diavolul, oricând acesta dădea năvală peste el. Posedarea unor bunuri și gândul la ele l-ar fi îngreunat în lupta cu diavolul, care l-ar fi biruit foarte ușor, (în cazul în care ar fi ținut la ceva pământesc) de unde inutilitatea tuturor celorlalte osteneli.

Asumându-și sărăcia drept una din condițiile fundamentale pe care trebuia să le îndeplinească un anahoret (respectiv, un călugăr), Părinții pustiei voiau să scape de două ispite: de predispoziția pentru plăcere, care exagerează în mod formal și superficial necesitățile firești, și de tendința dominării prin cultivarea instinctului posedării de bunuri: „Ei disting meritul sărăciei efective și al privațiunilor suportate în mod curajos și pe cel al dependenței complete și continue. Ei au cunoscut anahoreți suferind de sărăcie, care preferau bunul lor mărunt, decât să intre într-o chinovie, în care n-ar fi dus lipsă de nimic, dar în care nu aveau nimic al lor"[1]. Bunurile materiale își au utilitatea dar și „viclenia" lor, de care Părinții deșertului erau foarte conștienți, încercând să se detașeze de ele, după ce se detașaseră de viața din lume. Dorința acumulării de bunuri

[1] Jean Bremond, *Les Pères du desert*, vol. I, Gabalda, Paris, 1927, p. 133

era asimilată poftei trupești: după cum există posibilitatea trăirii dorințelor trupești, fără să fii căsătorit, tot așa, nu de puține ori, există riscul dominării de pofta posedării de bunuri (prin urmare, a legării de lumea trecătoare materială), fără să ai de fapt acele bunuri.

Sărăcia nu a fost și nu este un ideal monahal, ci drumul spre ideal - sărăcia în duh, adică smerenia. De aceea, dincolo de inconfortul material asumat, sărăcia este o stare de spirit asumată prin renunțare (la ceea ce ai putea avea), nu o consecință a inactivității. Mai ales că lenea a fost și a rămas unul din păcatele grele. Nu este nici consecința disprețului pentru materie și pentru bunurile materiale. Lumea materială a fost creată „bună foarte" (Geneză 1, 25); chiar după păcat, ea a rămas lumea lui Dumnezeu, sub purtarea Lui de grijă. Prin urmare, ea are valoarea ei. Anahoretul, optând pentru sărăcie, nu disprețuiește valoarea lumii, ci, comparând valoarea acestei lumi și a bunurilor materiale cu valoarea Împărăției lui Dumnezeu promise, (intuind riscul confuziei pe care la un moment dat ar putea s-o facă între valorile celor două lumi, în ceea ce privește mântuirea proprie și în perspectiva acestei mântuiri), prin renunțarea la bunurile materiale, el ia o anumită distanță față de bunurile lumii, mai ales față de cele materiale. Optând pentru monahism, creștinul este conștient că, între celelalte voturi asumate, sărăcia extremă pentru el, este una din exigențele care, împlinite, îi asigură mântuirea și Împărăția lui Dumnezeu. Pentru alții, Dumnezeu are alte exigențe și condiționări.

Tânărului bogat și virtuos, venit spre a cere sfat, în vederea moștenirii vieții de veci, Mântuitorul i-a spus: „Vinde toate câte ai și le împarte săracilor și vei avea comoară în ceruri; apoi, vino de urmează Mie" (Luca 18, 22). Mântuitorul nu a nesocotit celelalte virtuți ale acestui tânăr dar, pentru el, acestea primeau consistență în perspectiva vieții de veci, în interiorul stării de sărăcie materială. Aceasta era calea spre viața de veci a acelui tânăr. Probabil că Mântuitorul intuise riscul la care era expus tânărul bogat: acela de a confunda valorile acestei lumi cu cele ale Împărăției lui Dumnezeu, de care, de altfel, era preocupat.

Spre Împărăția lui Dumnezeu există o cale comună, oferită tuturor în Biserică, dar, în interiorul acestei căi comune, există drumul fiecăruia, marcat de exigențe speciale, în funcție de specificitatea fiecărui om, specificitate indicată de Hristos, foarte sugestiv, în pilda talanților.(Matei 25, 14 - 30).

Cele trei voturi sunt jaloanele fundamentale ale drumului pe care monahul l-a găsit adecvat propriei sale personalități și pentru care a optat să meargă spre Împărăția lui Dumnezeu, în interiorul căii mântuirii, deschisă de Hristos tuturor, prin Biserică.

Anahoreții nu erau numai contemplativi, ci și oameni activi în condițiile și în mediul în care trăiau. Munca era și este socotită drept „ascultare", al cărei scop este mai degrabă moral decât economic: anahoretul lucrează, uneori din greu, spre a fi activ și spre a nu cădea în păcatul lenei. Produsul muncii era folosit pentru acoperirea minimului necesar, pentru ajutorarea săracilor și pentru primirea străinilor. Nu de puține ori până și acoperirea minimului necesar era lăsată de-o parte, preferându-se grija pentru cei din nevoi (vezi cazul avvei Visarion). Sărăcia asumată nu exclude, așadar, munca, nu justifică lenea. În comunitățile anahoretice și monahale contemplația nu înlocuiește, nici nu suplinește munca, activitatea fizică a subiecților respectivelor comunități, după cum contemplația fiecăruia nu suplinește munca fiecăruia, fie că se află în comunitate, fie retras din aceasta. Referitor la renunțarea la bunurile materiale, Rufin spune că un anumit frate, renunțând la viața din lume, a împărțit averea săracilor, dar a păstrat câțiva bani pentru el. Venind la Sfântul Antonie, acesta a descoperit că respectivul frate nu se lepădase total de bunurile avute mai înainte. De aceea, i-a zis: „Mergi la târg, cumpără carne, tai-o și o pune în bucăți pe trupul tău gol, apoi vino la mine așa". Fratele a făcut ceea ce îi poruncise marele Antonie. Dar păsările și câinii au năvălit la carnea agățată de bietul om pentru a se hrăni cu ea. Încercând să smulgă bucățile de carne, animalele și păsările i-au sfâșiat și trupul, cu ciocurile, cu unghiile și cu

dinții. Văzându-i trupul sfâșiat, marele pustnic a zis: „Așa sunt sfâșiați de diavol cei care renunță la lume, dar păstrează bani"[1].

Semnificația acestei întâmplări este profundă. Remarci de acest gen se găsesc din belșug în Apoftegmele și scrierile Părinților pustiei. Lepădarea de bunurile lumești era atât de radicală, încât celui care lua hotărârea să-și asume viața anahoretică și ulterior chinovială nu i se permitea să aducă cu el nici măcar hainele, pe care ar fi putut să le poarte în mănăstire, în viața de zi cu zi. Totul trebuia lăsat în afara spațiului consacrat luptei cu diavolul. În vederea acestei lupte și a biruinței, anahoretul nu trebuia împiedicat de nimic. Trebuia să fie un gladiator, gol, încât diavolul să nu aibă de unde să-l prindă.

Renunțarea la bunurile materiale nu era singura formă de renunțare. Părinții deșertului vorbeau de trei forme de renunțare. Prima formă de renunțare este cea prin care se renunță la toate bunurile și la toate bogățiile din lume. A doua formă de renunțare este renunțarea la noi înșine, la patimile noastre, la obiceiurile noastre rele și la toate sensibilitățile dereglate ale sufletului și ale trupului. A treia formă de renunțare constă în retragerea inimii noastre din toate cele prezente și văzute spre a o folosi pentru cele veșnice și nevăzute[2].

A treia virtute specific monahală este ascultarea duhovnicească, echivalentă cu renunțarea la noi înșine. Ca și celelalte virtuți, ascultarea își are originea în modelul de ascultare arătat de Hristos. Despre El, Sfântul Pavel spune că *„S-a făcut ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce"*. (Filipeni 2, 7-8). Lucrul acesta este confirmat de Mântuitorul în rugăciunea din noaptea Cinei celei de Taină: *„Ceea ce Mi-ai dat să împlinesc, am împlinit"* (Ioan 17, 4), spune Mântuitorul Hristos Tatălui ceresc; iar cu puține clipe înainte de prinderea Sa, avea să spună aceluiași Tată ceresc: „Părintele Meu, [...] facă-se voia Ta...nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești". (Matei 26, 42, 39).

Inițial, anahoreții trăiau separat. Ulterior, au început să se adune în jurul unui model, în jurul unui părinte duhovnicesc, cunoscut și vrednic de urmat pe drumul nevoințelor ascetice. Ucenicul nu era neapărat slujitorul părintelui duhovnicesc, dimpotrivă, de multe ori îndrumătorii duhovnicești dădeau pildă de slujire noilor veniți, asigurându-le el însuși cele necesare subzistenței, fie îngrijindu-se de bolnavi, de săraci și de vizitatori.

Tot acest mod de comportare făcea parte din sistemul pedagogiei deșertului: ucenicul urma să se comporte după modelul duhovnicului, nu după ordinele lui. Ascultarea de duhovnic are un rol fundamental într-un loc unde dominarea celuilalt este înlocuită cu smerenia și, ulterior, pustiul cu comunitatea chinovială.

Ascultarea a fost și a rămas una dintre virtuțile monahale fundamentale, dar și condiție a altor virtuți. Pe de altă parte, este una dintre cele mai dificile exigențe monahale.

Avva Theonas avea să semnaleze faptul că Dumnezeu va priva de virtute pe cel care a ajuns să aibă vreuna prin propriile sale eforturi, ca nu cumva acesta să se piardă pentru că-și va pune nădejdea numai în forțele sale proprii (știute ca fiind nestatornice). „Vei găsi virtute statornică la fericiții ucenici care s-au pus trup și suflet sub ascultarea de părintele duhovnic"[1], iar avva Moise avea să-l îndrume pe un tânăr candidat la monahism, astfel: „Vino, fiule, să deprinzi fericita viață a ascultării. În aceasta vei găsi smerenie, putere, bucurie, răbdare și mărinimie. Prin ascultare se naște reculegerea și înflorește iubirea. Ea îl va ajuta pe ucenic să împlinească de-a lungul întregii sale vieți toate poruncile dumnezeiești[2]. Sfântul Pimen va sfătui pe ucenici să se încredințeze unor duhovnici pricepuți și să se lase conduși de ei întru toate[3]. Iar un alt duhovnic avea să-i spună unui începător: „Fă-te, frate, precum cămila. Fiind

[1] Rufin, 67, 68, PL 73, 722; *Patericul rom.* 22, p. 11. Când s-a hotărât să ducă viață monahală, Marele Antonie și-a împărțit averea săracilor din sat, spre a împlini porunca Evangheliei (Matei 19, 21), dar și ca aceasta *„să nu-i mai pricinuiască griji"*. Sfântul Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie cel Mare*, PG 26, 844 A; trad. rom. Pr. Dr. D. Stăniloae, PSB, vol. 16 , București, 1988, p. 192

[2] Coll. III, 6, PL 49, 564; apud Jean Bremond, *op. cit.*, p. 112

[1] V. Rigopoulos, *op. cit.*, p. 266

[2] *Ibidem*, p. 262

[3] *Ibidem*, eodem loco

sub povara propriilor tale neputințe, lasă-te tras pe drumul care duce la Dumnezeu de călăuza ta duhovnicească (părintele duhovnic) pe care Dumnezeu îl cunoaște mai bine decât pe tine"[1].

Ascultarea îmbrăca forme diverse: unii asceți nu spuneau nimic ucenicilor, lăsându-i pe aceștia să învețe din modul lor de viață, alții îi supuneau la tot felul de încercări spre a-i întări în ascultare. *Apoftegmele* istorisesc încercări, uneori vecine cu absurdul, dar, în egală măsură, și roadele ascultării față de asemenea încercări. Unele, cum ar fi porunca de a se arunca în Nilul plin de crocodili, sau aruncarea copilului în focul din cuptorul de pâine, par a condiționa, oarecum, voința și puterea lui Dumnezeu. Nu este exclus să fie alegorii care să sublinieze importanța ascultării, fără ca acte de felul acesta să fi avut loc vreodată.

Ascultarea este atât de necesară în pustiu, pentru că acolo, unde nu mai existau alte ispite, dar nici cenzura semenilor, monahul se putea pierde chiar datorită propriilor lui performanțe. Sfântul Antonie avea să mărturisească faptul că de-a lungul vieții sale a văzut mulți călugări care, după multe osteneli, au căzut în păcat și și-au pierdut mințile, pentru că și-au pus nădejdea în propria lor lucrare, trecând cu vederea sfatul celui ce spune: „Întreabă pe părintele tău și el te va învăța"[2] (Deuteronom 33, 7).

Aceștia făceau parte din categoria celor „pricepuți", care nu se lăsau învățați de nimeni.

Sfântul Pahomie vorbește de alții, care se pierdeau din cauza ignoranței. Scriind ucenicului său, Dionisie, administratorul bisericii din Tentyra, Sfântul Pahomie semnala că a constatat deseori în chinovii destui începători care nu știau încă ce înseamnă călugăr și tineri incapabili să distingă mâna stângă de cea dreaptă[3]. Asemenea frați, trăitori în chinovii fără să înțeleagă ce însemna rostul lor acolo și ceilalți, suferinzi de

[1] *Ibidem*, eodem loco

[2] *Ibidem*, p. 265

[3] A. J. Festugiere, *Les moines d'Orient*, vol. IV, 2, *La premiere vie grecque de S. Pachome*, Paris, 1965, p. 180

diverse forme de neștiință, trebuiau învățați să se sfințească și să se lupte cu demonii. Nu se putea ajunge la asemenea performanțe fără ascultare. Prin ascultare se cultiva spiritul, ascultarea reducea din grijile zilnice (mai ales celor din chinovii), ascultarea cultiva cumpătarea, dar, în același timp, „tăia voia" celor care, retrași din lume, puteau cădea în ispita de a sluji propriilor lor dorințe, având impresia că slujesc pe Dumnezeu.

Ascultarea este virtutea cultivată totdeauna cu ajutorul superiorului, recunoscut ca reprezentant al lui Dumnezeu și instrumentul prin care Dumnezeu realiza desăvârșirea fraților. De aceea nu oricine putea să fie părinte duhovnicesc, ci numai acela care, înainte de toate dovedea că are frică de Dumnezeu[1], nu cel care avea obiceiul să-l laude pe ucenic pentru performanțele sau ostenelile sale[2].

Prin urmare, începătorul avea o mare responsabilitate în alegerea duhovnicului. În pustie nu existau duhovnici de profesie ca în ziua de astăzi. Părinții pustiei nu căutau să aibă ucenici, dimpotrivă, erau căutați tocmai pentru că ei confirmau faptul că erau încercați pe drumul desăvârșirii. Știind că tânărul poate foarte ușor să cadă din virtute, duhovnicul îl supunea la multe încercări și, uneori, la acte de disciplină foarte dure.

De la Părinții pustiei Sfântul Ioan Cassian a învățat reguli de ascultare cvasinecondiționate, pe care le-a prescris comunității sale monahale[3] dar, spre a nu se abuza de votul ascultării, tot el aduce spre luare aminte punctul de vedere al avvei Moise

[1] Unui tânăr care se plângea că nu are frică de Dumnezeu, avva Paisie i-a spus: *mergi să te supui unui părinte care are frică de Dumnezeu; lângă el vei învăța și tu să te temi de Dumnezeu.* (V. Rigopoulos, *op .cit., p. 261);* iar unui tânăr care se plângea că nu are liniște în suflet, un alt bătrân îi spunea: *mergi de găsește un părinte cu frică de Dumnezeu în suflet. Încredințează-i-te cu toată voința ta! Lasă-l să te conducă precum știe el, pe drumul lui Dumnezeu. Și atunci sufletul tău va găsi mângâiere;* ibidem, p. 265

[2] Avva Maneos spunea unui începător: *să nu te faci ucenic unuia care are obiceiul să te laude, ca nu cumva, în loc să înveți smerenia, să înveți mândria;* ibidem, eodem loco

[3] În mănăstirea sa, călugărul trebuia să respecte până într-atât votul ascultării, încât nu avea voie să iasă din chilie nici pentru necesitățile personale, fără știrea duhovnicului; Sf. Ioan Cassian, *Despre rânduielile monahale,* 10, în *Scrieri alese,* trad. V. Cojocaru, PSB, vol. 57, București, 1990, p. 146

(407) din Schit, care spunea: „ După cum nu toți tinerii au același zel pentru învățătură, ca să-și formeze cele mai bune deprinderi, la fel, nici bătrânii nu sunt toți la fel de desăvârșiți și de încercați. Bogățiile bătrânilor nu trebuie măsurate după căruntețea părului, ci după pregătirea din tinerețe și după răsplata ostenelii din trecut. Căci [...] bătrânețea nu este prețuită datorită lungimii ei, nici datorită numărului anilor. Părul alb îl constituie puterea de judecată a omului, iar vârsta bătrâneții este viața nepătată. De aceea, nu trebuie să urmăm exemplele și îndemnurile tuturor bătrânilor pe care îi recomandă părul lor alb și vârsta înaintată, ci pe ale acelora despre care ne-am convins că s-au distins din tinerețe prin viața lor vrednică de laudă, formați, nu după propriile lor închipuiri, ci după moștenirea duhovnicească lăsată de cei vechi. Sunt unii a căror mulțumire, din păcate, este mare, cărora de timpuriu le-a plăcut mai mult odihna și, îmbătrâniți în trândăvie, își câștigă autoritatea, nu prin maturitatea gândirii, ci prin numărul anilor [...]. Aceștia sunt mai presus decât tinerii, nu printr-o viață cinstită, nici prin faptele lor lăudabile și vrednice de urmat, ci doar prin viața lor înaintată"[1].

Ascultarea față de un asemenea „îndrumător" nu era recomandată nici celui mai smerit dintre anahoreți. Se pare că Părinții pustiei erau mult mai exigenți cu îndrumătorii duhovnicești decât suntem noi astăzi. Ei își puneau foarte serios întrebarea: cine pe cine și cum îndrumă?, de unde și roadele inimaginabile de ascultare consemnate în Apoftegmele Părinților. Tot aici găsim și dovezi de neascultare „înțeleaptă", care au dus la sfințenie. Spre exemplu, un eremit plin de clarviziune a căutat să locuiască în pustiul Kellià, unde pe moment nu se găsea nici o chilie. Un bătrân avea acolo o chilie mai izolată. I-a oferit noului venit această chilie, până își va găsi și el una. Iar bătrânul ospitalier s-a întors la chilia unde locuia în mod obișnuit. La scurtă vreme, lumea a început să-l caute pe acesta pentru sfaturi și rugăciune. În cel care îi încredințase chilia a încoltit, însă, invidia, constatând că pe el, care mulți ani se

[1] Idem, *Convorbiri*, XIII; trad. D. Popescu, în PSB, vol. 57, p. 336.

nevoise cu asceza în acel loc, nu-l vizita nimeni. De mai multe ori și-a trimis ucenicul la noul venit să-l determine să părăsească chilia. În loc să facă ascultare și să transmită celuilalt porunca duhovnicului său, ucenicul îi transmitea cuvinte pline de dragoste, iar la întoarcere îi aducea duhovnicului „promisiunea" celuilalt (desigur neadevărată) că va părăsi în curând chilia. Văzând că tot „promite", fără să părăsească chilia, într-o duminică, bătrânul a luat un băț și a pornit cu ucenicul să-l alunge pe cel primit cu puțin mai înainte cu atâta dragoste. Apropiindu-se de chilia cu pricina, ucenicul a cerut permisiunea duhovnicului său să meargă mai repede la chilia celuilalt, să vadă dacă la el nu vor fi în vizită confrați, care s-ar putea sminti de cele ce vor vedea. Ajuns la chilie a spus anahoretului: „Starețul meu vine să te mângâie și să te aducă în chilia lui". Văzând atâta dragoste din partea bătrânului, anahoretul a ieșit în întâmpinarea lui, făcându-i de departe metanie. Bătrânul se trezește la realitate, aruncă toiagul și-l îmbrățișează pe tânărul eremit și-l conduse în chilia sa ca și cum n-ar fi spus nimic mai înainte. Curând a aflat că, de fapt, ucenicul nu-i ascultase poruncile. L-a lăsat în pace pe eremit în chilia lui, înțelegând că diavolul strecurase în sufletul bătrânului invidia. Constatând, însă, înțelepciunea și virtutea ucenicului său, bătrânul duhovnic a îngenunchiat în fața acestuia, spunându-i: „Tu ești părintele meu duhovnicesc, iar eu îți sunt ucenic, căci sufletele noastre au fost mântuite prin modul tău de a te comporta"[1].

Istorisirea acestei împrejurări sugerează ideea că uneori ascultarea avea și limite, că ucenicul putea depăși în sfințenie pe maestrul său, că părintele duhovnicesc avea uneori și el drept la pocăință. Dacă uneori tinerii ajungeau la performanțele celui de mai sus, reușeau acest lucru în urma unei îndelungate ascultări. Darurile de care Dumnezeu îi învrednicea nu excludeau, ci presupuneau ascultarea.

Vorbind de ascultare, precizăm că ascultarea duhovnicească nu trebuie confundată cu ascultarea canonico-administrativă. Una se deosebește de cealaltă, mai întâi de toate prin

[1] *Les sentences des Peres du desert, serie des anonymes*, pp. 151-152

modul de instituire. Ascultarea monahală/duhovnicească se instituie la insistența celui care simte nevoia unei călăuze sigure pe drumul desăvârșirii, care caută și o găsește. Ascultarea canonico-administrativă se instituie în funcție de anumite norme obiective și se exercită în limitele, în interiorul și sub autoritatea acestor norme, pe care trebuie să le respecte, atât cel care exercită, cât și cel care suportă ascultarea. Ascultarea duhovnicească presupune sfințenia și priceperea părintelui duhovnicesc. Ascultarea canonic-administrativă presupune autoritatea normelor obiective, care dau putere și autoritate unei persoane, de cele mai multe ori cu nimic deosebită de celelalte persoane. Scaunul duhovnicului primește putere de la cel care se așează pe el. În cazul ascultării administrative, scaunul conferă putere și autoritate celui ce se așeayă pe el, fără să-i de și competență. Va avea autoritate, fie și incompetentă, dacă nu iresponsabilă. Incompetența poate fi inofensivă numai în măsura în care va fi încorsetată de norme disciplinare precise și obligatorii pentru toți.

Ascultarea duhovnicească presupune ca părintele duhovnicesc să aibă calități deosebite, cealaltă nu presupune asemenea calități, dar nici nu le exclude. De aceea, prima este virtute, cea de-a doua, nu. Poate însă să devină virtute, dacă ascultarea canonic-administrativă va primi și calități duhovnicești. În interiorul ascultării canonice poate exista și cea duhovnicească, dar numai atunci când subiectul autorității canonice va avea asemenea calități duhovnicești, încât subalternul acestuia să-i ceară - după modelul anahoreților - să-i fie părinte duhovnicesc. Duhovnicul este ales de cel care-i va deveni fiu duhovnicesc, fără să se fi impus sau să se impună el vreodată cuiva ca părinte duhovnicesc.

În înțelepciunea ei, Biserica a păstrat cele două forme de ascultare, ascultarea canonico-administrativă asigurând, de multe ori, echilibrul raporturilor inter-umane față de pericolul subiectivismului. Statu quo-ul creat de ascultarea canonico-administrativă, după înființarea primelor chinovii, a constituit mediul prielnic cultivării și dezvoltării ascultării duhovnicești, cea care zidește cu adevărat edificiul Bisericii.

III. LUPTA CU DIAVOLII ȘI RUGĂCIUNEA

A. Monahul, între lupta cu sine și cea cu demonii

Cele trei virtuți teologale și cele trei virtuți specific monahale (sărăcia, castitatea și ascultarea) nu sunt singurele care trebuie să-l fortifice pe anahoret. Viața monahală nu se confundă cu lupta obsesivă pentru păzirea celor trei voturi. Respectarea celor trei voturi este virtute. Și virtute statornică atâta vreme cât voturile sunt respectate. Respectarea voturilor este nivelul de la care monahul pornește spre împlinirea altor virtuți, după cum pentru creștinii căsătoriți nivelul de la care se pornește spre împlinirea celorlalte virtuți (prin care suntem conduși spre sfințenie) este împlinirea obligațiilor familiale de bază (concretizate în dragostea și fidelitatea soților, unul față de celălalt și în dragostea lor față de copii). Întregul evantai de virtuți specific creștine trebuie să împodobească viața anahoretului. Cele trei voturi monahale nu exclud celelalte virtuți, dimpotrivă. După cum virtuțile teologale sunt fundamentul și puterea virtuților creștine în general, la fel voturile monahale sunt fundamentul întregii evoluții duhovnicești a monahului. Și aceasta, pentru că monahul este un om consecvent: consecvent Evangheliei în care găsește motivația alegerii acestui gen de viață, consecvent cu răspunsul dat chemării lui Dumnezeu, consecvent cu el însuși, consecvent în respectarea voturilor. Încălcarea unuia dintre voturile depuse îl va face să decadă (dacă nu formal, cu siguranță, moralmente), în fapt, din starea îngerească - starea de har monahal. Va prefera să fie în continuare un însingurat (eventual un celibatar mai mult sau mai puțin în stare de penitență), dar nicidecum nu va mai fi *chip îngeresc*, nici *călugăr* (bătrân frumos), stare, calitate și însușire (frumusețea morală) pierdute prin încălcarea voturilor. Numele de *monah*, respectiv *călugăr* (καλόγερος bătrân frumos) nu are nimic de-a

face cu minciuna, cu impostura sau cariera. Nu există „carieră" de monah, ci vocație, consacrată de Biserică. Monahul (ca, de altfel, tot creștinul) trebuie să fie ceea ce arată a fi celorlalți, sau ceea ce învață pe alții să fie. „Dacă nu face el însuși ceea ce învață pe ceilalți, călugărul va fi ceea ce este un bazin cu apă care dă la toată lumea să bea, să se spele, dar, de fapt, el este murdar", spune avva Pimen („Patericul armean", 10, 4; vol. III, 3, col. SCCO, p. 271). Iată de ce respectarea voturilor, nu obsesia lor, stă la baza tuturor celorlalte virtuți care alcătuiesc chipul îngeresc al călugărului. De aceea, toate ostenelile liber asumate și toate actele de vitejie creștină (toate celelalte virtuți), în care se avântă călugărul, presupun respectarea și împlinirea voturilor depuse la intrarea în monahism.

În egală măsură, este de reținut că virtuțile se leagă unele de altele, unele condiționează pe celelalte. Spre exemplu, nu poți fi ascultător dacă nu ești smerit, după cum nu poți fi cast dacă nu postești, nu-ți păzești simțurile și gândurile, după cum nu poți fi sărac (chiar după cei ai renunțat la toate averile) dacă nu-ți disciplinezi memoria și aspirațiile. Nu poți fi virtuos fără răbdare, fără discernământ, fără priveghere și rugăciune etc. La avva Lucius a venit un frate care i-a comunicat ambițiile sale și planurile de viitor, spunându-i la un moment dat că voia să se facă pelerin. Pentru că a cerut sfat, avva Lucius i-a spus: „Da, dar, după ce ai învățat să pui pază limbii"; apoi, călugărul i-a spus: „Vreau să postesc". „Bine faci, i-a răspuns avva Lucius, dar să începi cu abținerea de la orice gând rău". Călugărul continuă să-i spună: „Vreau să fug de oameni. Lucius îi răspunde: „Da, dar după ce ai dovedit că ești capabil să trăiești cu toată amabilitatea în mijlocul lor" („Pateric armean", tratatul nr. 10, apoftegma 50, vol. III, pp. 29-30). Aceste ultime cuvinte ale avvei Lucius sugerează cel puțin trei lucruri, și anume: a) trăirea în mijlocul comunității presupune deja niște virtuți; b) că în demersul monahal nu se pleacă de la zero, și în al treilea rând, c) că sihăstria nu este pentru neadaptați, pentru frustrați, și cu atât mai puțin, pentru orgolioși. Sfântul Pahomie, spre exemplu, nu primea în mănăstire pe cei care aveau responsabilități de împlinit în lume (copii, familie etc.), sau dacă erau urmăriți de autorități pentru încălcarea anumitor legi. Nu întâmplător practica monahală ortodoxă admite pustnicirea numai celor avansați deja duhovnicește în cadrul comunității și nu întâmplător, în mănăstiri, găsim de multe ori cei mai echilibrați oameni și cei mai iscusiți duhovnici.

În pustie, toate virtuțile, cu nume sau fără de nume, se exersau nu numai în funcție de dorul după Dumnezeu, ci și în luptă cu tendințele dezordonate ale unei firi omenești marcată de păcatul neascultării, respingând toate încercările prin care duhurile rele urmăreau pierderea omului, chiar și acolo unde acesta era departe de lume. Anahoretul nu locuia numai în pustiul propriu-zis (locul unde rar se întâlneau oameni), ci mai degrabă într-un spațiu populat de duhurile răutății. Comentând spusele Apostolului Pavel privind lupta creștinului cu duhurile rele răspândite în văzduh (Efes. 6, 12), avva Serenus, luând în considerație și propria experiență, spunea: „Este atât de încărcat văzduhul de mulțimea duhurilor necurate care mișună între pământ și cer, mișcându-se fără liniște și odihnă, încât cu destul folos pronia divină a sustras vederii omenești aceste duhuri rele".[1] Cu toate că preocuparea de căpetenie a Părinților pustiei nu era descrierea luptelor cu duhurile necurate, în confruntările cu acestea, Părinții au agonisit cunoștințe foarte complexe și subtile despre preocupările, metodele și toate formele de răutate ale diavolilor. Retrăgându-se în pustie, fieful duhurilor necurate, și hotărând să nu le mai slujească în vreun anume fel (să nu uităm că se găseau în plină epocă păgână, când slujirea la idoli era singura, iar mai târziu, una din religiile oficiale) sau să le accepte vreuna din sugestiile lor, anahoreții erau cu atât mai mult obiectul atacurilor duhurilor necurate. Deși nu căutau experierea maleficului (dimpotrivă), anahoreții aveau parte de ea, ajungând ca fiecare în parte și toți laolaltă, datorită învățăturilor lăsate de cei mai încercați, să aibă o mulțime de informații, de metode de luptă

[1] Sfântul Ioan Casian, ***Convorbiri duhovnicești***, II, trad. Prof. Dumitru Popescu, în P.S.B. 57, p. 441. Părinții pustiei vorbesc, desigur, și de abundența îngerilor care, din mila lui Dumnezeu și cu puterea lui, contracarează atacurile diavolilor.

împotriva diavolilor și de exemple concrete privind experierea[1] maleficului, care constituie o adevărată demonologie consemnată în bună parte în „Apoftegmele" Părinților pustiei.

Neputând acționa în mod direct asupra adâncului de taină al sufletului omenesc, cercetat numai de Dumnezeu și de îngerii lui, demonii vor acționa asupra a ceea ce ar putea influența acest adânc de taină al sufletului anahoretului (gândurile, amintirile, aspirațiile și chiar puterea de judecată), folosindu-se în organizarea scopurilor lor de funcționalitatea afectelor firii, ea însăși suferindă în urma păcatului originar și a celor personale. De aceea anahoretul va trebui să învingă mai întâi răul din propriile sale mădulare, din propria sa personalitate, fie că acest rău este produsul lucrării diavolilor, fie că este produsul manifestărilor necontrolate ale firii. Spunem toate acestea pentru a nu lăsa impresia că Părinții pustiei ar fi fost atât de naivi sau ipocriți, să pună toate eșecurile lor pe seama diavolilor. Nicidecum! Erau foarte lucizi. Sfântul Antonie cel Mare va spune că uneori mișcările trupului pot fi provocate și deturnate spre rău de duhurile necurate, dar în egală măsură ele vin și din firea trupului, de la excesul în mâncare și băutură. „Pentru aceasta trebuie să știi că trei sunt mișcările trupești: una firească, alta din neluarea aminte cu privire la hrană și a treia de la draci".[2] Iar avva Avraam avea să spună avvei Pimen (+460) că: „Demonii nu se luptă cu noi pentru simplul motiv că noi săvârșim ceea ce ei vor să facem, ci demonii care ne persecută sunt patimile noastre, ele ne persecută. Vrei să știi cu cine se luptă demonii? Cu avva Moise și cu sfinții ca el. Cât despre noi, dușmanii noștri sunt diversele tendințe ale inimii noastre."[3] Asemenea precizări au menirea să stimuleze responsabilitatea anahoretului în fața ispitelor satanei. Ispitele nu exclud însă atacurile duhurilor rele chiar prin intermediul simțurilor, al afectelor noastre sau prin intermediul diverselor

[1] A nu se confunda verbul *a experimenta* cu verbul *a experia* (cuvânt specific vocabularului Părintelui Stăniloae). Acesta din urmă înseamnă a trăi activ, a avea conștiința că trăiești în prezența nemijlocită a cuiva.

[2] Sfântul Antonie cel Mare, ***Viața...***, 16, „Pateric" 24, pp. 11-12.

[3] Pasch., XXV, 3; P.h. 73m col, 1049; Jean Bremont, ***op.cit.***, vol. 1, p. 76.

facultăți ale spiritului. Avva Avacum precizează că lupta sfinților (care au depășit desigur „luptele" din ființa lor) este și cu demonii din afară (din alții sau din mediul înconjurător). Când acționează din afară, diavolii o fac fie în mod deghizat (luând chip de animal, de om sau de femeie, de episcop, de îngeri, chiar chipul lui Hristos),[1] fie în mod direct, folosind o gamă largă de manifestări (prin care vor să distragă atenția monahului), începând de la banalități și ajungând până la forme de violență inimaginabile. În textele vechi vedem că mari asceți, cum ar fi Antonie cel Mare, Moise, Arsenie, Macarie și alții, au îndurat chinuri teribile din partea duhurilor necurate. Speriați de seriozitatea, de răbdarea, de perseverența pe drumul ales, de rugăciunea și de dragostea pentru Hristos, dovedite de anahoreți, în cele din urmă diavolii se îndepărtau rușinați, moment în care cei ispitiți până atunci începeau să aibă putere nu numai peste propria lor fire, ci și peste demoni.

Lăsând la o parte luptele cu demonii dinafară - lucru dat nu oricui - ne vom referi, pe scurt, la luptele cu răul dinăuntru, mai frecvent la începători și la cei care duc o viață „obișnuită". Știut fiind că începătorilor demonii nu li se arată, nici măcar deghizați, ci lucrează mai degrabă prin trupurile acestora, începătorul are nevoie de o asceză trupească și sufletească deosebită. Ea îl va orienta pe acesta spre o viață echilibrată exclusiv de relația neîntreruptă cu Dumnezeu, relație din care nu se mai poate dezorienta și îndepărta. Întâlnirile directe cu diavolii erau înțelese ca momente și etape în care începătorul se maturiza pentru nevoințe mai complicate și pentru lupte mai directe cu răul și cu duhurile rele. Desigur, arătările satanei nu erau căutate. Nimănui nu-i face plăcere să se întâlnească și să se confrunte cu diavolul. Erau însă etape ale evoluției duhovnicești îngăduite de Dumnezeu, de ce nu, pentru rușinarea duhurilor răutății. Lupta cu răul dinăuntrul nostru înseamnă lupta cu ispitele. Or, ispita îl face pe anahoret să-și asume atât trecutul, cât și viitorul.

[1] Lucien Régnault, ***Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului al IV-lea***, trad. Dr. Diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997, pp. 192-194.

În ceea ce privește trecutul, anahoretul va realiza că a dovedit o serie de slăbiciuni prin care a căzut din har, cădere din care urmează să se ridice prin asceză și har. Cât privește viitorul, ispita îl pune pe anahoret în situația să recunoască fragilitatea firii umane. Conștientizarea căderilor trecute îl va face pe anahoret să înțeleagă, pe de o parte, că viața pe care a ales-o nu înseamnă lâncezeală și comoditate, iar pe de altă parte că, în orice luptă cu răul, are nevoie de puterea lui Dumnezeu. Boldul ispitei va fi în acest fel un stimulent pentru lupta duhovnicească, mai ales că ispita diavolului nu va fi niciodată mai tare decât puterile noastre (I Cor. 10, 13).

Toate formele de luptă cu duhurile rele sunt tot atâtea forme de ispită, îngăduite de Dumnezeu, după cum toate formele de luptă cu satana sunt tot atâtea ocazii în care acesta poate fi biruit. În nici una dintre formele de ispită, nu este, așadar, exclusă lucrarea satanei. Cea mai comună formă de ispitire o constituie diversele sugestii pe care duhurile rele le dau prin firea umană păcătoasă. Predispozițiile pentru păcat și tendințele dezordonate care vin din adâncul unei firi afectate de consecințele păcatului sunt primele folosite de duhurile rele pentru pierderea începătorilor. Sensibili la faptul că duhurile rele trebuiau biruite mai întâi în trupurile și în sufletele lor, anahoreții considerau că patimile trupești și sufletești trebuie înlăturate, că predispozițiile spre păcat care se manifestă în afectele firii trebuie strunite în așa fel, încât să devină căi spre viața virtuoasă. De aceea, în ceea ce privește lupta cu ei înșiși, anahoreții consideră că trei sunt cauzele ispitelor imediate, și anume: excesul de hrană, lenea și descurajarea. Excesul de hrană este combătut prin post. Dar pofta după mâncare poate chinui omul prin amintirile pe care lăcomia de altădată le-a lăsat în memorie. De aceea este nevoie de o asumare critică a trecutului, raportându-te totdeauna la criteriul obiectiv, voința lui Dumnezeu, concretizată în disciplina consfințită de viața eclezială. Părinții pustiei știau că lăcomia nu este numai alergarea după hrană, ci și păstrarea cu plăcere în memorie a situațiilor trecute în care omul și-a îmbuibat trupul: postul cere curăția minții. Lăcomie nu este numai atunci când cauți hrană consistentă și o consumi fără măsură, ci și atunci când te îmbuibi cu mâncare simplă și bei cu nesaț apă. Postul alimentar

presupune abținerea nu numai calitativă, ci și cantitativă de la hrană, știut fiind că omul gândește după cum mănâncă. Postul alimentar, nu numai că presupune, dar și pregătește pentru postul total, postul complet, adică, cel care include, mai întâi, măsură în ceea ce privește calitatea și cantitatea hranei, cel în care gândul, vorba și fapta dovedesc iubire față de aproapele. Se spune despre un părinte că-i sfătuia pe ucenici astfel: „Fraților, îmbuibarea pântecelui este maica desfrânării, iar postul și cumpătarea sunt bogăția sufletului; deci, pe această bogăție să ne silim să o câștigăm prin smerita cugetare, păzindu-ne de mândrie, de plăcere, de lauda oamenilor care este maica tuturor răutăților". Iar altă dată le spunea: „Fiilor, este bine să postiți, săturându-l pe cel sărac și flămând".[1]

În „Apoftegme" se mai istorisește că, în pustiul Egiptului, la un bătrân ostenitor a venit un tânăr anahoret și i-a spus: „Avva, nu mă mai îngrijesc de trup, nu mă mai spăl până nici pe picioare și am ajuns, iată, ca un mărăcine și ca o algă din mare". Iar bătrânul i-a răspuns cu înțelepciunea-i venită din dreapta socotință: „Voind să-ți disprețuiești trupul și să-l tratezi ca pe ceva străin, tu ai îndepărtat de la tine ospitalitatea, căci tu ai ajuns așa de murdar, așa de rău mirositor și așa de respingător, încât nimeni nu va mai voi să se apropie de tine".[2] Sfințenia vieții nu presupune lipsa igienei personale, ci iubirea reală și autentică. Îngrijirea echilibrată de propria persoană este una din condițiile necesare pentru punerea în lucrare a iubirii de semeni. Iar avva Pimen avea să spună: „Nimeni nu ne-a învățat să ucidem trupul, ci patimile sale în ceea ce ele au mai dezordonat și mai respingător".[3] Această atitudine față de post vine, desigur, pe linia a ceea ce Mântuitorul spunea despre post: „Iar când postiți, nu fiți posomorâți ca fățarnicii...Tu când postești, unge-ți capul tău și fața ta o spală, ca nu oamenilor să te arăți că postești, ci tatălui tău care este întru ascuns..." (Mat. 6, 16-17).

---

[1] „Pateric„, p. 278.

[2] Louis Leloir, ***Paterica armenica***, vol. 3, p. 48, în L. Leloir, ***Désert et communion***, Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 320.

[3] ***Ibidem***, p. 321.

Din istorisirea de mai sus cu privire la dialogul dintre încercatul bătrân și zelosul tânăr nechibzuit, se înțelege că ospitalitatea era o realitate în viața anahoretului. O realitate era însă și evitarea oamenilor. Și aceasta, pentru că diavolul se luptă cu noi și prin oameni, prin lume, prin semenii noștri. Cum? Trimițându-i să ne ispitească cu mintea (iscodindu-ne în fel și chip sau provocându-ne în discuții deșarte în care există riscul să ne mândrim cu propria noastră minte); făcându-ne să-i invidiem sau să-i disprețuim pe semenii noștri sau făcându-ne să contribuim la patimile sau slăbiciunile lor, de multe ori în numele iubirii sau al milei față de ei. În felul acesta ajungem să furăm cu mâna și să poftim cu ochii altuia, adică să ne facem părtași celor care-l smintesc pe aproapele însuși și de care el însuși trebuie să se lepede.

Cât privește lenea, aceasta nu este păcat numai pentru că, datorită acesteia, o ființă activă prin structura ei, devine inactivă și povară pentru semeni, dar și pentru faptul că lenea devine instrument al satanei pentru alte păcate, dat fiind că un trup nepreocupat de muncă și un suflet golit de exerciții duhovnicești sunt foarte vulnerabile în fața oricărei plăceri și opace pentru bucuriile duhovnicești pe care, pentru a le avea, trebuie osteneală.

În descurajare încep să se vadă în mod clar atacurile duhurilor necurate. În mintea unuia care a biruit lăcomia, patima cărnii și lenea, poate apărea într-o bună zi îndoiala în ceea ce privește sensul ostenelilor depuse cu atâta abnegație. Ajuns în această stare, un asemenea om trebuie să înțeleagă două lucruri: a) că osteneala lui a început să-l jeneze pe diavol până într-atât încât acesta, la rândul lui, a început să-i arate o grijă deosebită, ispitindu-l în aceeași modalitate în care ispitit pe protopărinții neamului omenesc (a strecurat îndoiala cu privire la porunca lui Dumnezeu), și b) că ostenelile trebuie sporite, tocmai pentru a nu cădea în păcatul protopărinților - autolipsirea de iubirea lui Dumnezeu datorită neascultării de poruncă.

Una din vicleniile prin care satana vrea să aducă descurajarea în inima omului este tulburarea sufletului prin fenomenele fiziologice pe care nu le putem controla, mai ales, în timpul somnului. De aceea sunt recomandate privegherile. În cazurile foarte grave trebuie să intervină duhovnicul, cu toată fermitatea și cu toată priceperea sa, ca lucrurile să nu se confunde (adică, cele determinate de patimile trupești să fie puse pe seama duhurilor rele, iar cele provocate de acestea din urmă să fie puse pe seama fenomenelor fiziologice). Referitor la asemenea împrejurări, în „Apoftegme", avva Theonas povestește despre un călugăr care ajunsese la un înalt nivel de virtute, dar care în timpul fiecărei nopți de dinaintea mergerii la Sfânta Împărtășanie avea vise lascive și polutii. Cuprins de durere, nu îndrăznea să se apropie de sfântul altar spre a primi Sfânta Euharistie. Se întorcea la duhovnic și mărturisea din nou acel păcat accidental. Toate aceste forme de tulburare se repetau; cu cât bietul călugăr s porea ostenelile, cu atât trupul său îi tulbura sufletul. În cele din urmă duhovnicul i-a poruncit să meargă să primească Sfânta Euharistie, după noaptea în care a fost tulburat. Călugărul a ascultat De atunci nu a mai avut parte de asemenea tulburări.[1] Prin urmare, tulburările din timpul somnului nu sunt totdeauna simple întâmplări fiziologice nocturne necontrolate, dar nici totdeauna ispitiri diavolești. Spre a-și feri ucenicii de tulburări în timpul somnului, un anahoret îi sfătuia pe aceștia ca înainte de a se culca să se gândească la moarte și că patul i-ar putea deveni mormânt, să se roage cu multă evlavie și mai ales, să îndepărteze din minte gândurile necurate, căutând să adoarmă, pe cât posibil, rugându-se, „căci, în timpul somnului, omul este dominat de gândurile pe care le are de obicei, bune sau rele; căci atunci când suntem culcați toate se concentrează spre ceva anume".[2] Sunt câteva elemente de psihologie practică, teoretizate abia în secolul al XX-lea prin psihanaliză.

Condiția fundamentală ca duhurile rele să nu mai poată folosi slăbiciunile firii pentru a-l birui pe nevoitorul întru cele duhovnicești în trupul său este disciplina vieții. O viață ordonată, preocupată în mod sistematic, statornic și stăruitor de calitatea pe care anahoretul și-a asumat-o, poate constitui o stavilă foarte puternică împotriva atacurilor satanei. Fiecare

[1] Ivan Gobry, ***op.cit.***, p. 107.

[2] ***Les sentences des pères du desert, serie des anonymes***, Solesmes-Bellefontaine, 1985, pp. 225-226.

asalt al satanei trebuie să-l găsească pe luptătorul pentru cele sfinte ferm, plin de dragoste și de nădejde în Cel care-i vrea binele. Nu trebuie să se teamă de atacurile satanei și cu atât mai puțin, nu trebuie să accepte nici măcar lupta cu el, știindu-l puternic, cu multă experiență și mai ales viclean. "Târguiala" cu satana și dialogul cu el trebuie respinse din primul moment (mai ales de cei care nu au ajuns la un ascendent față de diavoli, ca Sfântul Antonie). Acest refuz trebuie determinat nu atât din teama de viclenia lui, cât mai degrabă de refuzul oricărei forme de distragere din relația de iubire stabilită cu Dumnezeu și cu sfinții Lui. De aceea, la primul atac al satanei, în loc de răspuns sau de replică, trebuie chemat numele lui Dumnezeu. Sfântul Pahomie spunea în acest sens următoarele: «Fraților, pentru mântuire este nevoie de multă priveghere; aud adesea demonii cei răi care se laudă cu mijloacele prin care înșeală pe asceți; aud pe alții însă care zic: „Cutare monah este statornic în rugăciune. Pentru că nu putem suporta arsura rugăciunii, fugim de la el". Așadar, feriți-vă de ei (de diavoli) totdeauna și întăriți-vă cu numele lui Hristos, căci atunci când urmați voința lui, dușmanii voștri, diavolii, nu se vor întări asupra voastră. Ei nu sunt, de fapt, decât cenușă și fum și nu pot rezista în fața celor care se tem de Dumnezeu.»[1]

Merită remarcată semnalarea faptului că demonii se tem de statornicirea în rugăciune și de numele lui Hristos. De ce? Pentru că statornicirea în rugăciune înseamnă statornicirea în dialogul, prin urmare, în comuniunea cu Dumnezeu, care exclude orice formă de acces al satanei. În fiecare ispită, Părinții pustiei recomandă invocarea numelui lui Iisus. Chemarea numelui Mântuitorului Hristos, ca practică străveche în Biserică, este ceea ce mai târziu va fi numită Rugăciunea minții, Rugăciunea inimii *sau* Rugăciunea lui Iisus: *„Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!"*.

Și cum satana nu scapă nici un prilej să ispitească, omul trebuie să fie cât mai mult orientat cu mintea la Dumnezeu. O primă formă de atac al diavolului, spune Sfântul Pahomie, este prin intermediul trupului. „Cea de a doua lucrare a diavolului este aceasta: el se retrage de la omul cu care se găsește în luptă, când îl vede pe acesta preocupat de Duhul Sfânt și aprins ca o flacără; exact ca un șarpe sau ca un scorpion care nu pot să înțepe un fier înroșit în foc... Dar atunci când îl vede puțin adormit, sau neglijent, se duce la el, se ascunde până-l va vedea adormit (adică, nemailucrând la împlinirea poruncilor); după aceasta se aruncă peste el, și-l duce la păcat."[1]

Pe lângă post, între celelalte forme de luptă împotriva experiențelor maleficului și de disciplinare a vieții creștine la Părinții deșertului, mai putem enumera: *somnul cu măsură*, redus la minimum necesar (restul nopții fiind rezervat privegherii); *munca* (neseparată de rugăciune); munca nu trebuie considerată însă nici recreație, nici evadare în alte preocupări decât cele pentru care monahul a optat inițial, pentru că mâinile nu trebuie să facă concurență sufletului, ci să fie ajutoarele acestuia în rugăciune; liniștea (smerenia fiind prima condiție a procesului de liniștire) care, de cele mai multe ori, este identică cu *nepătimirea* (imposibilitatea de a fi zdruncinat de patimi în interiorul său), *discernământul, fuga de întristare, căutarea păcii* și a *bucuriei sfinte*.

Asceza Părinților pustiei era aspră, dar merită scos în evidență că marii asceți și marii Părinți ai pustiei (mai ales egiptenii și capadocienii) nu aveau multă considerație pentru excentricitățile și exagerările ascetice, oricât de eroice ar fi părut. Privațiunile pe care și le asumau nu erau niciodată scop în sine. Scopul lor era acela de a smeri trupul ca sufletul să se înalțe spre Dumnezeu. Patologia unor cazuri în care se constată că unii asceți acordau privațiunilor trupești o grijă tot atât de mare pe cât o arătau cei din lume grijii față de bunăstarea trupească era sancționată de marii asceți, știut fiind că „postul și osteneala trupească omul le face pentru înfrânarea zburdărilor necuratelor pofte și ale patimilor trupului"[2] și că „este mai bine să bei vin cu discernământ decât apă cu mândrie"[3], mai ales că postul și nesomnul nu trebuie să ducă la ruinarea trupului, ci la modelarea, deodată, atât a trupului, cât și a sufletului. Legate tainic unul de altul,

[1] ***Patrologia Orientalis***, vol. 4, Paris, 1908, p. 487.

[1] ***Excerpta***, în L. Th. Lefort ***Oeuvres...***, vol. 160, tom 24, p. 27.
[2] ***Pateric***, 13, p. 180.
[3] Paladius, H.L.Pr. la Lucien Regnault, ***Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului al IV-lea***, trad. Dr. Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1997, p. 102.

sufletul și trupul nu trebuie nici distruse prin privațiuni, nici îngreunate prin îmbuibare.

Conștienți de limitele, de neputințele și de aspirațiile lor, unii creștini realizează că nu se vor mântui și nu vor ajunge la desăvârșire decât asumându-și virtuțile monahale de bază. Votul castității și al fecioriei perpetue este una din virtuțile monahale fundamentale.

Nu este însă ușor să ieși din limitele naturii (fie ea și căzută) în care sexualitatea, sub aspectul ei sentimental-genital, este una din componentele cele mai importante. Funcția sexualității face parte din viața organic-biologică a naturii. Viața umană are, prin natura ei, această latură organic-biologică. Acest nivel al vieții umane ține de anonimatul naturii și niciodată nu va pune în evidență și nu va cultiva calitățile specific personale și nici nu va garanta comuniunea veșnică, dar ea este o realitate a vieții noastre deloc neglijabilă.

Sexualitatea, sub latura ei emoțional-genitală poate aduce cu ea riscul înlănțuirii până la epuizare a personalității umane în anonimatul unei naturi ciclice, nestatornice și pieritoare, ca după chipul ei, omul însuși să devină nestatornic și schimbător tocmai în ceea ce trebuie să statornicească și să înveșnicească în sufletul său - calitățile specifice persoanei.

Genialitatea aduce riscul de a-ți lega mintea (nivelul superior al personalității umane) de fructul uneori plăcut la vedere și vrednic de dorit al naturii organice trecătoare (poate aici constă ființa păcatului desfrânării), făcându-te să ignori că ești creat pentru eternitate; nu pentru eternizarea în anonimatul naturii, și nici în frântura de timp a juisării senzorial-trupești, care, oricum trece, ci în relația personală de comuniune voită și conștientă cu Cel veșnic.

În căutarea refacerii unității dintre Dumnezeu și lume, călugărul este preocupat de refacerea unității mai întâi în propria sa personalitate. Renunțarea la genitalitate (fără să neglijeze sau să suprime conștiința structurării sale ca ființă umană sexuală) este una din căile pentru refacerea unității interioare a firii. Spre a reface această unitate interioară, călugărul iese (și la propriu și la figurat) din lume, căutând pustiul, unde există mai puțin riscul risipirii.

Și aici satana provoacă funcția sexualității, sub aspectul ei erotico-genital, conștient că aceasta - cu tot cortegiul stărilor ei, începând de la imaginar până la faptic - este modalitatea sigură de pierdere a unității interioare.

În „Apoftegmele" Părinților pustiei găsim descrise cu toată simplitatea și cu toată sinceritatea ispitele cu care satana îi războiește pe anahoreți privind funcția sexual-genitală la care aceștia au renunțat prin statutul lor monahal.

Unii cad în păcatul curviei ca apoi să lupte ani de zile cu ei înșiși, cu imputările satanei și cu patima poftei, spre a reveni de unde au căzut. Pe unii satana îi împinge de la desfrâu la deznădejde și la apostazie.[1] Găsim însă și texte în care monahii luptă împotriva căderii în păcatul desfrânării și împotriva satanei, lovind atât păcatul cât și pe diavol.

Se spune în „Apoftegme" că, în Egiptul de Jos trăia un anahoret cunoscut în toată regiunea pentru viața lui curată. Într-o zi, la îndemnul satanei, o femeie nerușinată a făcut un rămășag cu oameni de condiția ei că-l va corupe pe cel al cărui nume bun îi jena. Aceasta a mers noaptea la coliba pustnicului, bătându-i la poartă și cerându-i găzduire, pretinzând că s-ar fi rătăcit. Anahoretul a primit-o în curte, iar el s-a retras în chilie. Femeia insistă să o primească în chilie pentru că afară se temea de eventualele fiare sălbatice. Plin de compasiune față de femeie și temându-se de judecata lui Dumnezeu pentru lipsă de ospitalitate, monahul a primit-o în chilie. De îndată ce femeia a pătruns înăuntru, diavolul a început să-l tulbure pe monah cu privire la prezența femeii noaptea în chilia sa. Simțind puternic în el tentația erotică, eremitul și-a zis: „Căile diavolului sunt în întuneric, pe când Fiul lui Dumnezeu este lumină" - și a aprins lampa. Cum pofta erotică creștea, și-a zis: „Cei care cad în acest păcat vor merge la chinuri; să încerc, așadar, dacă voi putea suporta focul cel veșnic". A pus un deget de la mână pe flacără și-l arse fără să simtă arsura din cauza pasiunii care-l domina. Și a continuat să facă aceasta până dimineața, arzându-și toate degetele mâinilor. Văzând ceea ce făcea călugărul, femeia a înlemnit.

---

[1] ***Les sentences des pères du desert, serie des anonymes***, Solesmes-Bellefontaine, 1985, p. 74.

Dimineața, partenerii de rămășag ai femeii și-au făcut apariția la chilia călugărului, voind să-l vădească de păcat, întrebând de femeia venită la el peste noapte. Călugărul le-a răspuns: „Da, ea este în chilie, culcată colo". Ei au intrat și au găsit-o moartă. Călugărul le-a arătat mâinile cu degetele arse și le-a zis: „Iată că această fiică a satanei m-a făcut să-mi pierd degetele". Apoi le-a povestit celor veniți ceea ce se petrecuse și a completat: „Scris este: să nu răsplătești răul cu rău". Apoi s-a rugat și a înviat-o pe cea moartă; femeia a plecat și din acel moment a dus o viață curată.[1] Anahoretul nu a lăsat ca dreptatea să sancționeze comportamentul slugii diavolului, ci a restabilit ordinea depășind dreptatea prin iubire, sau restabilind adevărata dreptate prin includerea logicii dreptății în „nebunia iubirii".

Se relatează în aceeași serie anonimă a „Apoftegmelor" că superiorul unei mănăstiri a trimis într-un anume sat pe doi din ucenicii săi pentru o oarecare problemă a comunității. În această călătorie cel mai mare a fost ispitit foarte violent de cinci ori de curvie. Când a revenit în mănăstire a alergat la stareț și i s-a mărturisit. Fiind un vizionar, starețul a văzut deja deasupra capului respectivului frate cinci coroane, de aceea l-a îmbărbătat spunându-i: „Tu nu ai fost biruit, ci mai degrabă ai ieșit învingător din ispită pentru că nu ai comis în fapt păcatul curviei. Este o mare luptă pentru om să se înfrâneze când se află într-o asemenea ispită. Atacul pe care vrăjmașul ni-l dă în acest fel este din cele mai violente și dintre cele mai dure.Și este greu să scapi de cursele lui. Dar cel ce scapă va primi multă răsplată. Este totuși bine să nu comiți răul nici măcar în gând; și dacă ești ispitit, luptă pentru a nu cădea în păcat."[2]

Cum diavolul încearcă să-l piardă pe om prin iluziile pe care le scornește, dacă nu reușește să-l piardă pe monah prin ispitele legate de afectele umane, va utiliza diverse iluzii referitoare chiar la idealul monahului: desăvârșirea. Nu de puține ori diavolul sugerează anahoreților că au ajuns deja la desăvârșire, nemaifiind nevoie de osteneală, alteori încearcă să le taie elanul sau să-i deznădăjduiască amenințându-i că nu vor scăpa în decursul

[1] ***Ibidem***, p. 73.
[2] ***Ibidem***, p. 153.

nevoințelor lor de mai mulți ani fără să cadă în cursele pe care demonii le întind. Uneori diavolii iau înfățișarea fiarelor sălbatice spre a-i terifia pe călugări, altă dată iau înfățișarea de înger, ba chiar înfățișarea lui Hristos spre a-i pierde dându-le impresia că au ajuns deja la cele mai înalte virtuți.

Nu puține sunt împrejurările când, chiar în asemenea situații, satana este biruit prin reacții spontane și foarte firești de cei care se găsesc realmente în experiența Duhului Sfânt. Se spune că unui frate i s-a arătat satana sub forma unui înger și i-a spus: „Eu sunt arhanghelul Gavriil și am fost trimis la tine". Fratele l-a respins cu un răspuns foarte simplu: „Cred că te înșeli. Ai fost trimis la altcineva, pentru că eu nu sunt vrednic să mi se arate un înger".[1] Altuia, arătându-i-se diavolul în chipul lui Hristos, acesta a închis ochii. Iar falsul Hristos îl întreabă: „De ce închizi ochii? Eu sunt Hristos." Iar monahul a răspuns: „Nu vreau să-l văd pe Hristos aici, pe pământ". Diavolul a dispărut, iar monahul a primit darul adevăratelor viziuni. El l-a rugat însă pe Dumnezeu să-i ia înapoi acest dar.[2]

Dacă în „Apoftegme" găsim o gamă foarte variată a vicleniilor satanei, de la cele mai subtile la cele mai naive, întâlnim și situații în care monahii îi domină și-i batjocoresc pur și simplu pe diavoli. Victoriile anahoreților în întâlnirea față în față cu diavolul (indiferent de formele pe care acesta le-ar lua) depind însă de biruirea atacurilor indirecte ale satanei prin eliberarea de toate gândurile rele pe care el le inspiră și prin ieșirea din toate cursele pe care el le întinde, utilizând trebuințele, uneori firești, ale propriei noastre naturi.[3] Întrebat de un mare anahoret de ce îi tot tulbură, satana a răspuns: „Voi, monahii, sunteți cei care ne tulburați pe noi". Iar, despre un alt anahoret se spune că a văzut un diavol îndemnându-l pe altul să nu-l lase să se odihnească pe un călugăr. Celălalt diavol a refuzat să-l trezească pe monah, spunând: „Nu pot să fac acest lucru, căci de îndată ce-l trezesc, se ridică și începe să mă ardă cu psalmi și rugăciuni".[4]

[1] ***Ibidem***, p. 109.
[2] ***Ibidem***, p. 140.
[3] J.C. Guy, S.J., ***Le combat contre le demon dans le monachisme ancien***, în „Assemblées du Seigneur„, nr. 30, nov. 1963, pp. 60-71.
[4] ***Les senstences...***, p. 22

Smerenia și rugăciunea sunt armele cu care sunt biruiți diavolii. Biruirea indirectă a satanei presupunea existența unui duhovnic. El era cel care-l conducea pe tânărul monah, încât acesta să ajungă să discearnă gândurile (cunoscând care vin de la Dumnezeu și care de la diavol), să învețe ordinea și mijloacele prin care să biruie ispitele diavolului și să ajungă la libertate, identică cu eliberarea de patimi, de gânduri, de riscul comiterii păcatelor ocazionale și în cele din urmă să fie temut chiar de diavol. Diavolul este biruit atunci când alungi din tine tot ceea ce nu este de la Dumnezeu și nici nu ține de firea noastră, *așa cum a făcut-o Dumnezeu.*

În acest sens, un bătrân spunea unui frate: „Diavolul este dușmanul, iar tu, tu ești casa. Dușmanul nu contenește să arunce în casa ta tot ceea ce găsește, toate necurățiile (cu alte cuvinte, toate formele de ispită); ține de tine să nu le neglijezi să le arunci afară. Dacă ești neglijent, casa se va umple de tot felul de necurății, iar tu nu vei mai putea pătrunde în ea (adică nu te vei mai simți bine chiar în propria ta ființă, n.n.). Ci, de la început, ceea ce dușmanul aruncă la tine în casă, aruncă-i-l înapoi, încet-încet, iar casa ta va rămâne curată prin harul lui Dumnezeu."[1] Din acest text înțelegem că pentru biruirea satanei este nevoie de împotrivire perseverentă față de atacurile lui și nu neapărat de acte de bravură. Iar perseverența eficientă va fi legată nemijlocit de neuitarea lui Dumnezeu căruia trebuie să-i spui continuu: „Doamne, cum știi Tu și vrei Tu, ai milă de mine! Iar când te găsești în fața unei lupte, ridică mâinile și zi, Doamne ajută!".[2]

În rezumat, Părinții pustiului știau că toată panoplia ispitelor satanei se reducea la trei arme: uitarea (poruncilor, a lui Dumnezeu, a vieții viitoare și a chinurilor iadului), neglijența (față de împlinirea poruncilor) și pofta. Toate acestea preced comiterea păcatului, aducând căderea. Toate acestea se nasc una pe cealaltă. „Dacă mintea fuge de uitare, omul nu va fi neglijent și dacă nu va fi neglijent nu va ajunge la poftă; prin urmare, dacă nu va pofti, prin harul lui Dumnezeu, nu va cădea în păcat".[3] Este unul din

[1] ***Ibidem***, p. 98.
[2] Sfântul Macarie, în ***Les sentences de pères du desert***, collection alphabetique, Solesmes, 1980, p. 180.
[3] ***Les sentences...***, serie anonyme, p. 9.

sfaturile scurte, dar concentrate date ucenicilor săi de un încercat anahoret.

Multe sunt mărturiile „Apoftegmelor" în care unii Părinți vedeau efectiv diavolii în jurul nevoitorilor pentru Dumnezeu, ispitindu-i, dar și îngerii care-i alungau.[1]

Dacă atacurile satanei date prin firea umană însăși și prin trebuințele ei, ca și cele prin intermediul mediului înconjurător sau cele venite prin gânduri, prin imaginație și prin aspirații sunt privite de pozitivistul modern cu neîncredere, „Apoftegmele" relatează atacurile directe și fără menajamente cu care diavolii îi asaltau pe mari nevoitori ai pustiei.

Sfântul Atanasie spune despre Sfântul Antonie că demonii au venit pur și simplu să-l alunge din pustie. „Pleacă din locurile noastre! Ce legătură ai tu cu pustia? Tu nu primești ispitele noastre",[2] spuneau diavolii marelui Antonie la începutul nevoințelor sale. Tot ei l-au bătut efectiv până aproape să-l omoare. Pe unii anahoreți îi alungau pur și simplu din chilie, într-o zi au dat foc chiliei avvei Maccarie, în altă zi rogojinei pe care acesta se ruga. Sfântul Pahomie mărturisește că a suportat de la diavoli chinuri de neimaginat. Într-o zi, venind la Sfântul Arsenie ucenicii, l-au surprins tulburat în chilie de diavoli. Ajungând la limita puterilor sale, avva Arsenie a strigat: „Doamne, nu mă părăsi! Nu am făcut nimic bun înaintea ta. Dar, în bunătatea ta, dă-mi să pun început bun."[3]

Diavolii au încercat toate modalitățile să-i alunge pe anahoreți din pustiu sau să-i facă să trăiască lipsiți de performanțe duhovnicești, fără să ocolească chiar violența verbală sau fizică.

Părinții au înțeles însă că violența nu este dovada puterii, ci a înverșunării celui care se simte încolțit. Anahoreții i-au biruit pe diavoli în așa fel, încât toate isprăvile acestora, de la o vreme erau socotite drept jocuri de măscărici.[4] Sfântul Antonie atât de

[1] L. Regnault, ***op.cit.***, pp. 182-190. Dă referințe foarte precise în acest sens.
[2] Sfântul Atanasie cel Mare, ***Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie***, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în P.S.B., vol. 16, București, 1988, p. 200; cf.Și pp. 198-245.
[3] ***Pateric***, A, 3, p. 14.
[4] Sfântul Atanasie, ***op.cit.***, p. 211; cf.Și L. Regnault, ***op.cit.***, pp. 195-198.

mult îi domina pe diavoli, încât, atunci când se ruga, diavolii săreau în văzduh strigând către Dumnezeu să-l ridice pe Antonie de la rugăciune pentru că rugăciunile lui îi ardeau. Alteori dracii fugeau de mustrarea lui ca de bici.[1]

La asemenea performanțe nu ajungea însă oricine, și nici oricum, ci numai cei care nu uitau de ce veniseră în pustiu și în urma unor osteneli deosebite care uneori necesitau timp, dar mai ales stăruință, intensitate și calitate.

Luând în considerare toate eforturile anahoretului pentru biruirea duhurilor rele în el și în afara lui, nu vrem să lăsăm să se înțeleagă că anahoreții erau niște însingurați care se vizitau mai mult sau mai puțin unii pe alții, care locuiau mai aproape sau mai departe unii de alții, care stăteau într-o luptă continuă cu diavolul, Dumnezeu neimplicându-Se în toate ostenelile lor. Dimpotrivă, există multe dovezi[2] în care intervenția lui Dumnezeu și a îngerilor Lui era evidentă și salutară. Din viziunile lor, anahoreții erau convinși că îngerii erau mai numeroși decât diavolii și că nevoințele lor nu erau altceva decât o lucrare a credinței prin care ei își modelau libertatea necesară pentru luarea-aminte din ce în ce mai puternică la ei înșiși și la prezența lui Dumnezeu în viața lor și în spațiul în care ei își fortificau și purificau gândurile, cuvintele și faptele lor în căutarea lui Dumnezeu, căutare care, pe pământ nu are sfârșit. Anahoreții primeau multe dovezi că Dumnezeu îi asista în nevoințele lor, că îl găseau și că de multe ori erau plini de prezența lucrării Lui în ei. Opțiunea lor presupunea căutarea continuă a lui Dumnezeu, găsirea continuă a Lui și, din nou căutarea și împlinirea prin creșterea în comuniune cu Dumnezeu.

Dovezile intervenției lui Dumnezeu în viața anahoreților, uneori erau de neimaginat prin ineditul și forța lor, în ciuda diverselor forme prin care duhurile rele încercau oprirea anahoretului din drumul spre Dumnezeu.

[1] Sfântul Atanasie, ***op.cit.***, p. 122.
[2] L. Régnault, ***op.cit.***, pp. 182-188.

B. Rugăciunea

Toate ostenelile creștinului, toate virtuțile și toate formele de luptă (cu sine, cu lumea și cu duhurile rele) au un singur scop: stabilirea conștientă a relației cu Dumnezeu și statornicirea în această relație. În vederea acestei relații, Dumnezeu S-a descoperit, ne-a dat și ne dă harul Său. Cum relația cu Dumnezeu - relație interpersonală - trebuie să fie sinergică, omul vine cu partea lui.Și partea lui o constituie toate formele de asceză asumate și puse în lucrare în vederea acestei relații.

Relația cu Dumnezeu nu este nici prin știință, nici prin putere, ci prin dialog. Iar cea mai eficientă formă de dialog cu Dumnezeu o constituie rugăciunea. Călugărul este prin excelență om de rugăciune. Niciodată anahoretul nu poate gândi că ar putea lupta împotriva duhurilor rele fără rugăciune. Dimpotrivă, rugăciunea este cea prin care el își împropriază puterea lui Dumnezeu în vederea luptelor ce le are de purtat. Dacă rugăciunea, printr-o definiție dintre cele mai comune, este dialogul cu Dumnezeu, putem spune că prin toate ispitele și prin toate luptele la care-l supune pe om, diavolul vrea să împiedice stabilirea noastră în dialog, în participarea la firea divină (II Petru 1, 4) prin Logos. Când ești în dialog cu cineva, din tine iradiază oarecum forța celui cu care ești în relație dialogală. Același lucru se realizează și atunci când ești în relație dialogală cu Dumnezeu: din tine strălucește puterea și slava lui Dumnezeu. Prin toate formele de ispită, diavolul încearcă să facă în așa fel, încât slava lui Dumnezeu să nu mai strălucească în noi. De aceea, nu este lipsit de importanță efortul lui de a lua din mintea și din inima omului rugăciunea. Așa cum nu de puțină importanță este stăruința în rugăciune.

Neputința satanei este confirmată de fiecare dată când creștinul se roagă (deci, când se găsește în dialog voit și conștient Dumnezeu). Forța satanei devine inactivă și neputincioasă, pe măsură ce viața omului devine o viață marcată de dialogul cu Dumnezeu, cu alte cuvinte, statornicită în rugăciune, cum își propuneau să facă și de multe ori reușeau, anahoreții. Anahoretul știe că lupta cu duhurile rele este diversă

și că, numai prin puterile lui, nu-l va birui niciodată pe diavol. Este mult mai bătrân decât oamenii, mult mai abil și cu mai multă experiență în pierderea oamenilor. De aceea, în lupta cu diavolul va avea succes cel care se va bucura de sprijinul cuiva mai puternic, atât față de om, cât și față de diavol, Dumnezeu Însuși. Sprijinul Lui este real. Și devine cu atât mai evident și mai eficient, cu cât omul participă din ce în ce mai plenar la viața divină și se împărtășește de puterea vieții divine în cadrul familiarității pe care a stabilit-o cu Dumnezeu prin rugăciune. Rugăciunea ne face casnici ai lui Dumnezeu, ne introduce în intimitatea vieții divine. Acesta este motivul pentru care, în gândirea Părinților pustiei, rugăciunea nu a fost numai una din modalitățile prin care ei făceau să treacă timpul sau nici mai mult nici mai puțin decât un exercițiu mental, o simplă *oratio mentis*. Rugăciunea nu este nici datorie de care monahul s-ar achita în anumite momente ale zilei și ale nopții ca *simplă pravilă*. Nu este nici act extraordinar, ci *actul prin care monahul* (și omul în general) *este pus în starea lui firească*, starea de dialog cu Dumnezeu. De aceea, prin toată viața sa, anahoretul tinde spre desăvârșirea rugăciunii. „Virtuțile nu sunt posibile fără rugăciune... edificiul virtuților nu se ridică decât spre a servi rugăciunii, după cum el se va și nărui dacă nu-l va ține rugăciunea".[1] Aceste cuvinte vor să spună că rugăciunea adevărată este o virtute (în sensul de putere) pe care ți-o împropriezi în urma însușirii altor virtuți, dar în același timp puterea rugăciunii ne ajută să izbutim în eforturile depuse pentru celelalte virtuți. Având în vedere atât ostenelile pentru ea, cât și efectele rugăciunii, avva Agaton avea să spună că nici o faptă bună nu cere mai multă osteneală ca rugăciunea. "Căci totdeauna când omul voiește să se roage, voiește și vrăjmașul să-l taie, căci știe că nu se împiedică de altceva fără numai de rugăciunea către Dumnezeu... Rugăciunea, până la ultima suflare, are nevoie de osteneală."[2] De ce? Pentru că toate ostenelile și nevoințele concomitente cu împroprierea proporțională a virtuților, confirmă că, în mod progresiv și statornic, omul se detașează de ceea ce este

[1] Jean Barmond, ***op.cit.***, vol. III, p. 446.
[2] ***Pateric***, 9, pp. 25-26.

nevrednic, pentru ceea ce și-a propus în demersul său duhovnicesc, realizând în felul acesta curăția inimii. Pe de altă parte, starea de rugăciune confirmă că nevoitorul s-a atașat de Cel de care merită să te lipești când îți pui foarte serios problema sensului trecerii tale prin lume și mai ales al ieșirii din lume.

Starea de rugăciune comportă, și ea, un întreg progres, care va duce până la contemplație și la vederea firii divine. Pentru aceasta, anahoretul trebuie să ia în considerație slava lui Dumnezeu care se manifestă în creație, în viața sfinților, în istoria și în iconomia mântuirii: trebuie să se minuneze în fața providenței lui Dumnezeu. Toate acestea urmăresc dominarea automatismelor, liniștirea sufletului, puritatea inimii și crearea în suflet a dispoziției pentru rugăciune, care constă în cugetarea la textele Sfintei Scripturi, în citirea și cântarea psalmilor, în doxologie, în rugăciuni și în împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Rugăciunea anahoreților avea un profund caracter scripturistic. Nu era lăsată la libera alegere sau după preferințele monahului, nici măcar la alegerea superiorului, atunci când era vorba de vreo comunitate mai mică sau mai mare.

Atât în ceea ce privește rugăciunea particulară, cât și în ceea ce privește rugăciunea comună la toți monahii egipteni, se păstra așa-zisa „rânduială a îngerului" (cum o numește Sfântul Casian pe cea din mănăstirile Sfântului Pahomie).

Rânduiala îngerului consta în alternarea rugăciunii cu munca în așa fel, încât munca să nu împiedice rugăciunea continuă, dimpotrivă: să mențină mintea, prin iubire, în direcția scopului propus. În mod concret, potrivit acestei rânduieli, monahul lucra un anumit timp, apoi se ridica, făcea rugăciunea rânduită și se așeza din nou la lucru. Această alternanță avea menirea să țină mintea monahului foarte atentă la ceea ce făcea: să nu fie absorbit nici de muncă, dar nici să creadă că, absorbindu-se în rugăciune, nu mai trebuie să se intereseze - în limita condițiilor asumate - de viața concretă.

Alternanța rugăciunii cu munca are originea la Sfântul Antonie cel Mare. În „Pateric" se spune despre el că, la un moment dat a fost cuprins de deznădejde. A cerut lui Dumnezeu să-l învețe ce trebuie să facă spre a scăpa de acea stare. Prin urmare,

„sculându-se, a ieșit afară, și, deodată a văzut pe cineva ca pe sine, șezând și împletind funia; apoi iarăși sculându-se la rugăciune. Acesta era îngerul domnului, trimis spre îndreptarea și întărirea lui Antonie.Și a auzit pe înger zicând: „Fă așa și te mântuiești". Iar el, auzind acestea, le-a primit cu multă bucurie și îndrăzneală și făcând așa, se mântuia".[1] Această regulă stimula simțul măsurii și solicita mintea la discernământ. Punând în lucrare deopotrivă și puterile trupești și pe cele sufletești, dobândește un real câștig, atât omul dinlăuntru, cât și cel din afară. Nici rugăciunea formală, nici rugăciunea lipsită de muncă nu erau îngăduite. Pavel din Ferme (o așezare în apropiere de Schit, unde trăiau 500 de frați), un călugăr care nu muncea dar se ruga continuu, întâlnindu-l pe Sfântul Macarie, i se plânse cu mâhnire că într-un sat exista o fecioară care făcea într-o zi 700 de rugăciuni (el ajungând să facă numai 500). Bătrânul avea să-i răspundă: „Eu am șaizeci de ani și fac 100 de rugăciuni, lucrând cele spre hrană și făcându-mi datoria întâlnirii cu frații. Iar cugetul nu mă osândește, că nesocotesc aceasta; dacă tu însă, făcând 300 de rugăciuni, ești judecat de conștiință, se vede că nu le faci cu adevărat, sau putând să te rogi mai mult, nu te rogi. Ia seama mai întâi la calitatea rugăciunilor tale."[2] Este nevoie de multă rugăciune; *cantitatea nu suplinește însă lipsa calității*; rugăciunea nu justifică lenea și nici nu se face în concurență cu alții, spre orgoliu saub spre umilirea celorlalți.

Rânduiala de rugăciune particulară a Sfântului Antonie s-a răspândit în tot Egiptul. Dacă în jurul unui anahoret veneau unul sau mai mulți nevoitori, acesta devenea un avva. Împreună organizau rugăciuni comune, care însă nu înlocuiau rugăciunea personală, ci o presupuneau.

În ceea ce privește rugăciunea comună a călugărului din Egipt, cele mai pertinente informații ni le dă Sfântul Ioan Casian în lucrarea „Așezămintele mănăstirești".[3] Potrivit

[1] ***Pateric***, 1, p.7.

[2] Paladie, ***op.cit.***, 201, pp. 50-51.

[3] Trad. rom. De Prof. Vasile Cojocaru, în P.S.B., vol. 57, București, 1990, pp. 109-266.

acestei surse și a altora (de exemplu, „De virginitate" a lui Pseudo-Atanasie) existau mai multe servicii divine împărțite în două: serviciile divine pentru noapte și cele pentru timpul zilei. Centrul celor două categorii de slujbe îl constituiau psalmii (12 pentru slujba de seară și 12 pentru slujba de noapte. Rânduiala aceasta, spune Sfântul Ioan Casian, nu este după socotința oricui s-a retras din lume (IV, 2), ci este fixată din vechime, stabilită prin descoperire dumnezeiască (II, 4).

Sfântul Ioan spune că, înființându-se primele comunități monahale, s-au adunat reprezentanții monahilor spre a da o rânduială unitară rugăciunilor comune. Discuția s-a prelungit până aproape de rugăciunea de seară fără să se ajungă la vreun rezultat în ceea ce privește numărul psalmilor care trebuiau cântați în Biserică. La un moment dat s-a ridicat unul dintre ei să intoneze psalmii. Acesta a cântat ll psalmi, despărțiți de rugăciuni, de versetele următoare, încheind pe cel de al 12-lea psalm cu un Aliluia. După aceasta a dispărut (II, 5).[1] Părinții adunați în biserică au înțeles că aceasta fusese o descoperire a lui Dumnezeu, călugărul care cântase psalmii fiind un înger. Prin urmare, au hotărât ca la slujbele de seară și la cele de noapte să se cânte câte 12 psalmi, întrerupți de câte o rugăciune și de închinări. La aceasta se adăugau două lecturi, una din Vechiul Testament și alta din Noul Testament. Sâmbăta și duminica lecturile erau numai din Noul Testament, una din Epistolele Apostolului Pavel sau din Faptele Apostolilor și alta din Evanghelii, la alegerea superiorului comunității. Aceeași rânduială exista și în perioada celor cincizeci de zile după Înviere. Psalmii erau citiți antifonic de unul, doi, trei sau patru psalți. În timpul citirii psalmului, monahii stăteau așezați pe niște scaune foarte joase. După terminarea psalmului, se ridicau, făceau o rugăciune stând în picioare, închinându-se cu „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh", după care făceau o

[1] Sfântul Ioan Casian, ***De Inst. Chor.***, 2, 5-6.

Paladie (H.L. 32, 6) consideră că această rânduială a fost dată de un înger Sfântului Pahomie, ulterior fiind adoptată de toți călugării egipteni. Considerăm că ea este mult mai veche, chiar de origine apostolică, ceea ce nu exclude să fi fost comunicată și de îngeri diverșilor asceți sau comunități.

metanie. Se ridicau și se rugau un moment cu mâinile ridicate, apoi se relua cititul psalmului (II, 6-7). Fiecare psalm era întrerupt de două-trei ori spre a face cuvenitele închinări. În felul acesta protosul avea grijă să disciplineze eventuala grabă a psaltului, dar și să țină atenți pe cei care ascultau psalmodia.

Deși în Palestina, Siria și în întregul Orient erau stabilite slujbe pentru ceea ce numim ceasurile I, III, VI, IX, în Egipt până la sfârșitul secolului al IV-lea nu erau fixate ore de rugăciune comună pentru durata zilei, pe considerentul că „are mai multă valoare ceea ce este dăruit fără încetare decât ceea ce este împlinit la anumite intervale de timp (III, 2). Dacă slujba de seară se începea pe la ceasul al IX-lea, slujba de noapte începea înainte de miezul nopții și se termina înainte de cântatul cocoșilor. „Numai sâmbăta și duminica - spune Sfântul Casian - se adună la ceasul al III-lea pentru primirea Sfintei Împărtășiri" (III, 2). Sâmbăta și duminica aveau un program mai deosebit - ca pentru zilele de sărbătoare - luând și masa în comun·

Merită reținut că rânduiala îngerului era ținută în toate comunitățile monahale. Aceasta avea însă și particularități locale. La Chilii, spre exemplu, slujbele durau aproape toată noaptea. Avva Apollo, în Hermopolis (Tebaida), recita rugăciunile aproape fără încetare, atât ziua, cât și noaptea (fixându-și executarea a 100 de metanii, între răsăritul și apusul soarelui și alte 100 de metanii de la apusul soarelui la răsăritul lui). Deși nu aveau fixate intervale de rugăciune pentru durata zilei, monahii egipteni nu aveau ceas din zi sau din noapte în care să nu ofere lui Dumnezeu acte de cult[1] fără a se neglija ceea ce era obligatoriu (regula îngerului) pentru cele ce erau facultative, adică ceea ce era prestabilit de înaintași prin ceea ce rămânea la inițiativa fiecărei comunități sau fiecărui monah în parte.

[1] I. Gobry, *op.cit.*, p. 92.

IV. PRIMII ANAHOREȚI

Anahoretismul nu a început, desigur, cu secolul al III-lea. El a existat de multă vreme în spațiul nord-african și al Orientului Apropiat. Din cauza fiscalității, a recrutării în războaie, a diverselor forme de urmărire și persecuție, mulți locuitori ai acestor spații geografice luau drumul pustiului, unde locuiau până trecea primejdia sau chiar toată viața. Rostovțev spune că în Egipt, în secolul al III-lea oameni și comunități întregi se retrăgeau în pustiu sau în mlaștini spre a scăpa de impozite și de obligația de a participa la ceremoniile publice.[1] Asemenea retrageri nu le putem socoti la originea monahismului anahoretic. Aceasta presupunea motivații suplimentare din urmă celor de ordin politic și social. În secolul al II-lea, Sfântul Fronton s-a retras în pustiul Nitriei împreună cu șaptezeci de ucenici.

Când viața sau identitatea lor era primejduită sau când voiau să-și aprofundeze modul lor de viață creștină, mulți creștini făceau ca ceilalți, luau drumul pustiei. Pustiul a fost pentru locuitorii din nordul Africii și din Orientul Apropiat, ceea ce codrul a fost pentru români de-a lungul secolelor de restriște.

Unii socotesc, între primii anahoreți egipteni de care am putea aminti, pe Keremon, episcopul din Nilopolis (în apropiere de Faium), și soția sa, care s-au retras în munții Arabiei în timpul persecuției lui Decius, unde, de altfel, au dispărut.[2] Nu putem să le atribuim cu adevărat numele de anahoreți, pentru că,

[1] Rostovțev, ***Social and Ecumenic Hystory of the Roman Empire***, pp. 578-579; p. 274, n. 50; p. 500, apud Dervons J. Chitty, ***Et le désert devint une cité...***, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 33.

[2] Dionisie al Alexandriei, Ep. ad Fab., apud Eusebiu de Cesareea, ***Hystoria Ecclesiastica***, VI, 42, 3, trad. Pr. Prof. Theodor Bodogae, în P.S.B., nr. 13, București, 1987, p. 264.

deși retrași în pustie, nu erau monahi, ci o familie. Mai sus, noi am precizat că atribuim numele de anahoret, călugărului retras în pustiu.

1. Sfântul Pavel din Teba

Sfântul Pavel din Teba este primul eremit egiptean cunoscut cu numele. Viața lui a fost scrisă de Fericitul Ieronim în anul 376 când se găsea retras în pustiul Halkis.[1] Din cele relatate de Fericitul Ieronim și din versiunile greacă și coptă (auzite de la ucenicii Sfântului Antonie, Macarie și Amathes) a vieții acestui mare anahoret, reiese că Sfântul Pavel s-a născut în anul 234 într-o bogată familie creștină din Tebaida de Jos. Era cel de-al doilea fiu al acestei familii, născut după o soră. A primit o aleasă educație creștină și în „literele" păgâne. Cunoștea cultura egipteană și vorbea limba greacă. La vârsta de 16 ani a rămas orfan, moștenind o mare avere. Dar tot atunci, împăratul Decius a pornit persecuția împotriva creștinismului. Tânărul Pavel s-a retras în afara cetății, într-una din casele pe care le deținea. Persecuția era o ocazie pentru cumnatul tânărului Pavel să pună mâna pe averea socrilor săi, suprimându-și cumnatul. Calea aleasă era denunțul că tânărul său cumnat era creștin. Aflând de denunț, Pavel a părăsit locuința și s-a retras în munți. A mers mai multe zile, ajungând într-un loc foarte puțin accesibil, plin de stânci, la poalele cărora se vedea intrarea într-o peșteră. Tânărul a înlăturat molozul din gura peșterii și a pătruns înăuntru. După ce s-a asigurat că locul nu ascundea anumite primejdii, tânărul Pavel a hotărât să rămână în acea peșteră. Și a rămas acolo până la moarte, survenită în 341, hrănindu-se cu puținele fructe sălbatice din zonă, cu rădăcini și bând apă din pârâul care izvora din peșteră. Timp de 60 de ani un corb îi aducea zilnic pâinea necesară pentru hrană. „Deci, petrecând multă vreme și fiind povățuit de Duhul Sfânt, nu s-a mai întors în lume, ci a cunoscut că Dumnezeu i-a dat lui acest fel de viețuire. Și și-a

[1] ***Prologe***, vol. I, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 431.

schimbat pătimirea sa, cunoscând lipsa și pacea patimilor și bucuriile vieții de rugăciune, s-a apropiat de Dumnezeu."[1] Nu se cunoaște nimic din nevoințele acestui mare anahoret, cu excepția împrejurării în care Sfântul Antonie l-a cunoscut. Acesta a povestit întâlnirea cu Sfântul Pavel ucenicilor săi Macarie și Amathes de la care a aflat-o Fericitul Ieronim, care a consemnat-o. În anul 347, pe când avea deja 96 de ani și trăia în Mânăstirea Qolzum, într-o noapte Dumnezeu l-a prevestit pe marele Antonie că va avea ocazia să cunoască încă din această lume un alt om care locuia în pustiu și care era mai bun decât el, i se spunea în vedenie. Dis-de-dimineață, Sfântul Antonie s-a avântat spre munte, lăsându-se călăuzit doar de Dumnezeu, spre a-l întâlni pe cel despre care i se vorbise. După două zile și două nopți de mers, Sfântul Antonie a ajuns la peștera unde trăia Sfântul Pavel. După lungi insistențe, Sfântul Pavel a acceptat să deschidă ușa de la intrarea în peșteră și să-l primească pe noul venit. Și-au împărtășit unul altuia din experiența lor duhovnicească. Sfântul Antonie constată că bătrânul Pavel îi cunoștea deja numele. S-au rugat împreună. A doua zi Sfântul Pavel avea să-i spună Sfântului Antonie că, de fapt, Dumnezeu îl trimisese la el spre a-i acoperi cu pământ trupul, pentru a reda pământului ceea ce-i aparținea. L-a rugat pe Sfântul Antonie să se întoarcă la frații care-l așteptau și să revină la el cu mantia pe care o primise de la Sfântul Atanasie, episcopul Alexandriei, în care urma să-i înfășoare trupul înainte de îngropare. Trăind departe de lume atâția ani și neavând posibilitatea procurării de haine, Sfântul Pavel își confecționase veșmânt din frunze de palmier.

Sfântul Antonie s-a întors la mănăstire, a luat mantia primită de la marele Atanasie și, spre surprinderea ucenicilor, a pornit-o din nou spre munte, refăcând în mare grabă (două zile) drumul până la peștera noului său prieten, însetat de reîntâlnirea cu el. Pe la ora nouă dimineața, cu puțin înainte să ajungă la peștera unde-l întâlnise pe Sfântul Pavel, Antonie a văzut cerul strălucind de lumină și că au apărut legiuni de

[1] P.L. 23, col. 17-30.

îngeri la care se adăugară profeți și apostoli: Pavel eremitul se înalța spre ele, strălucind de lumină. În acel moment, Antonie a căzut la pământ și cu ochii în lacrimi avea să strige: „Pavele, Pavele! De ce mă părăsești? De ce pleci fără să-mi iau rămas-bun de la tine? Te-am cunoscut așa de târziu și tu pleci așa de devreme!." Ajuns la peșteră, Sfântul Antonie a intrat înăuntru. Prietenul său se găsea în genunchi, cu mâinile ridicate spre cer, dar mort. Sfântul Antonie l-a înfășurat în mantia pe care o adusese, i-a citit rugăciunile de înmormântare, dar nu avea nici o unealtă să-i sape mormântul. Atunci au apărut doi lei care, cu labele lor au săpat groapa în care Sfântul Antonie va pune trupul Sfântului Pavel. Se va întoarce la mânăstirea sa luând cu el veșmântul din frunze de palmier purtat de Sfântul Pavel eremitul, veșmânt pe care-l îmbrăca de acum înainte în zilele de sărbătoare.

2. Sfântul Antonie cel Mare și ucenicii săi

Dacă despre primii anahoreți mai sus amintiți avem puține informații, despre Sfântul Antonie avem mult mai multe datorită faptului că viața lui a fost scrisă de Sfântul Atanasie, episcopul Alexandriei, ucenicul marelui Antonie. Garanția că cele consemnate de Sfântul Atanasie sunt autentice o constituie faptul că atunci când Sfântul Atanasie scria Viața Sfântului Antonie (prin 357), trăiau încă mulți dintre ucenicii părintelui monahismului, care puteau tempera eventualul limbaj encomiastic al ucenicului. Sfântul Antonie s-a retras în pustie după martiriul lui Petru al Alexandriei din 311. A fost nu numai un mare ascet, dar și un încântător bătrân care atrăgea oamenii în jurul său. De aceea, în locurile unde se stabilea el se adunau mulți doritori de viață anahoretică. A fost un bun sfătuitor, predicator curajos și chiar apologet (în timpul persecuțiilor venea în tribunalele păgâne și pleda pentru creștinii persecutați). Sfântul Atanasie avea să-l numească „doctorul (tămăduitorul) din punct de vedere duhovnicesc al Egiptului".

Sfântul Antonie s-a născut în anul 251 (252) în satul Koma sau Koméa, actualmente Quem el Arus, provincia Benisuef sau Heptanomia, așezat pe valea Nilului Mijlociu, în apropiere de Masr, fostul Memfis din epoca faraonilor. Se pare că persecuțiile lui Decius (250-254) și Valerian (258) nu au afectat comunitatea din care făcea parte familia Sfântului Antonie. Acesta a primit o educație creștină în casa părintească și, de mic, a arătat o înclinare pentru viața anahoretică. Părinții i-au murit când Antonie avea în jur de douăzeci de ani. A rămas cu o avere considerabilă (35 hectare de pământ) și cu responsabilitatea îngrijirii de sora sa mai mică. Tânărul Antonie a împărțit pământul țăranilor săraci din sat, a vândut ce a putut vinde și banii i-a împărțit săracilor. A păstrat o mică parte din ei pentru întreținerea sa și a surorii sale. A început viața ascetică sub îndrumarea unui bătrân anahoret care locuia lângă sat. Tot atunci au început și deosebitele lupte cu propriile-i gânduri și cu demonii. Și-a supus trupul unei aspre asceze, nu din dorința de a excela în asceză, ci convins că asceza (care nu este, desigur, numai trupeasacă) întărește personalitatea. Asceza trupească nu venea din teama că trupul ar fi fost închisoarea sufletului (înțelegere curentă în acea vreme) sau organul prin care omul ar păcătui, ci pentru că puterea sufletului crește pe măsură ce scad puterile animalității excitate ce se manifestă prin plăcerile trupești, limitându-i trupului calitatea de organ prin care sufletul se manifestă în afară și de bază potențială pentru viața duhovnicească. După trei ani (prin 373), va încredința pe sora sa unei comunități monahale feminine și el, lăsând totul, s-a îndepărtat de sat și s-a stabilit într-un cavou, unde din când în când un prieten îi aducea pâine pentru hrană. Va rămâne aici 13 ani. Lupta cu sine și cu diavolii crește în condițiile pe care i le oferea Sfântului Antonie cavoul (clădire, în care erau mumii și oseminte, prin care mișunau reptile și rozătoare). În acest mediu, deja sinistru prin el însuși, demonii și-au adăugat atacurile directe. Deseori era batjocorit și torturat pur și simplu de duhurile rele.

În „Viața Sfântului Antonie" (Cap. VIII-X), Sfântul Anastasie cel Mare va relata (desigur, după spusele Sfântului Antonie) una din experiențele de acest fel. Era spre sfârșitul perioadei celor 13 ani de locuire în acel cavou, când tânărul anahoret Antonie împlinea vârsta de 35 de ani.

Dând năvală peste Antonie, într-o noapte, o mulțime de demoni l-au bătut atât de crunt, încât l-au lăsat zăcând jos, aproape mort. Întâmplarea a făcut ca a doua zi să vină la el prietenul care îi aducea pâine o dată la șase luni. Văzându-l în situația în care se găsea tânărul anahoret, prietenul acestuia l-a luat, l-a dus în sat și, crezând că e mort, l-a așezat în biserică. În jurul anahoretului s-au adunat prietenii și rudele pentru priveghi. Peste noapte, Antonie s-a trezit. Văzând că pe ceilalți îi prinsese somnul, cu excepția prietenului care-l adusese în sat, i-a făcut semn acestuia să-l ia și să-l ducă din nou în locul de unde-l luase. Acesta a împlinit dorința prietenului său. A doua noapte, atacurile demonilor, care de data aceasta au luat chip de fiare, s-au dovedit cutremurătoare. În zgomotul pe care demonii-l făceau, Antonie vedea semnul neputinței acestora: dacă ar fi fost cu adevărat puternici, era suficient ca un singur demon să vină și să-l piardă. În timp ce demonii își făceau terifiantul număr, Antonie, epuizat de puteri, stând pe spate, se ruga în gând. La un moment dat, a constatat că prin acoperiș o rază de lumină se cobora spre el. În același timp demonii au început să se îndepărteze, iar durerile trupului au încetat. A înțeles că era vorba de prezența lui Dumnezeu care se făcea evidentă. Ușurat de dureri, Antonie i s-a adresat lui Dumnezeu: „Unde ai fost? Pentru ce nu Te-ai arătat de la început, ca să-mi oprești durerile?". Și un glas i-a răspuns: „Antonie, eram aici, dar am așteptat să văd lupta ta....." Antonie s-a ridicat și a început să se roage, ca Domnul să fie împreună-lucrător cu el în biruința diavolilor.[1]

Pentru omul modern, asemenea relatări sunt de-a dreptul uluitoare. Unii din cei care s-au ocupat de viața Sfântului Antonie pun aceste relatări pe seama mentalității egiptene care socotea că universul este plin de duhuri bune și rele, alții pun cele relatate de Sfântul Antonie ucenicilor săi pe seama unor stări psihice speciale. Sunt puncte de vedere ale unor minți fie secularizate, fie ale unor creștini care nu realizează încă efectul cosmic al lucrării răscumpărătoare a lui Hristos (că Hristos a biruit cosmic pe satana).

[1] Sfântul Antonie cel Mare, ***op. cit.***, III-X, p. 198-199.

Creștinul de azi, cu minte secularizată sau nu, trăiește într-o lume în care s-a extins lucrarea biruitoare, curățitoare și sfințitoare a lui Hristos și prin oameni ca Sfântul Antonie și alții asemenea lui, o lume în care puterea satanei a fost diminuată. Chiar dacă suntem afectați de secularizare, trăim într-o lume deja exorcizată. Nu același lucru era pe vremea Sfântului Antonie, unul din cei prin care se extindea în plin păgânism puterea curățitoare, sfințitoare și mântuitoare a lui Hristos. Trăim într-o lume în care, în parte, puterea satanei a fost biruită. Nu totdeauna realizăm că alții au trăit într-o lume care a fost și altfel decât în cea în care trăim noi astăzi: sub anumite aspecte mai bună (ca rod al extinderii lucrării răscumpărătoare lui Hristos prin Duhul Sfânt în lume, sub alte aspecte, dacă nu mai rea, cel puțin tot atât de rea, cu osebire în „zonele" în care Dumnezeu este refuzat, unde Duhului Sfânt nu i s-a mai dat șansa să activeze voința omenească, mai precis, în sufletele apostaziate și în mediul lor.

Sfinții au luptat cu imaginarul, cu gândurile, cu diversele lor predispoziții și ispite - și erau conștienți de acest nivel al luptei lor -, dar au luptat efectiv și direct cu demonii, conștienți și de aceasta. Experiența Sfântului Antonie din mormântul idolesc a fost una reală, nu imaginară, nici urmare a dedublării personalității sale. Sfântul Antonie nu a fabulat, n-a fost un visător, nici halucinant, ci un spirit de o luciditate, de un realism, de-o înțelepciune și de o blândețe uimitoare, dovada acestora o constituie mulțimea ucenicilor adunați în jurul său. Întrucât, alți eremiți au început să se stabilească în jurul Sfântului Antonie, acesta va părăsi mormântul, va trece Nilul și se va stabili la Pispir. Pispirul este în dreapta Nilului mijlociu, în fața localității Herakleopolis (care se găsea pe partea stângă a Nilului). A locuit într-un fort părăsit de multă vreme, unde cineva îi aducea pâine de două ori pe an. Aici a rămas douăzeci de ani. Se dusese deja vestea despre el. După mai bine de douăzeci de ani de izolare de lume, de post, de rugăciune, de lupte cu diavolii și de nevoințe numai de el știute, Sfântul Antonie a deschis porțile fortului în care se închisese de bună voie. Era în anul 305-306, pe când avea 54 de ani. Culegând relatările de la cei cărora Sfântul Antonie s-a arătat

după douăzeci de ani, Sfântul Atanasie va consemna: „Antonie a ieșit ca dintr-un altar în care se afla cufundat în taine și purtat de Dumnezeu. Atunci s-a arătat întâia oară din clădire celor ce veneau la el. Iar aceia, privindu-l, s-au minunat văzând trupul lui având aceeași înfățișare, nici îngrășat de nemișcare, nici subțiat de posturi și de lupta cu demonii. Era la fel cum îl știau și înainte de retragere. Iar sufletul arăta aceeași curăție în purtări. Nici închis în sine din cauza înfrânării, nici din cauza plăcerii de a reîntâlni oamenii, nici stăpânit de râs, nici copleșit de tristețe; nu s-a veselit văzându-se primit cu bucurie de atâta lume. Ci era întreg, egal cu sine, ca unul ce era călăuzit de dreapta judecată și statornicit în ceea ce e propriu firii. Și pe mulți din cei de față care pătimeau cu trupul i-a vindecat Domnul prin el, iar pe alții i-a scăpat de demoni. Domnul i-a dat har lui Antonie în vorbire. Prin aceasta, el mângâia pe mulți prieteni. Pe toți îi îndemna să nu pună nimic din lume înaintea iubirii de Hristos."[1] Făcea dovada unor daruri deosebite: vindeca bolnavi, alunga demoni, dădea sfaturi celor care i le cereau sau mergea el însuși la diverși anahoreți spre a-i întări în luptele lor, sfidând distanțele, rigorile climei și fluviul plin de crocodili. De acum înainte Sfântul Antonie nu mai trăia izolat, dimpotrivă, primea pe oricine îl căuta. În anul 311, în timpul persecuției lui Maximin Daia, a mers la Alexandria spre a lua apărarea celor judecați pentru credința creștină. A vizitat pe cei condamnați în închisori și în mine, ajutându-i și îmbărbătându-i în credință.

După trecerea perioadei de persecuții, spre a nu cădea în mândria popularității, Sfântul Antonie se retrage și mai mult în pustie. Va părăsi Tebaida și va merge în direcția Mării Roșii timp de patru zile și patru nopți (în compania unei caravane de arabi), stabilindu-se într-o oază de la poalele muntelui Qolzum. După un anumit timp, ucenicii l-au găsit. Aceștia s-au așezat în aceeași regiune, luând naștere o nouă comunitate anahoretică. Fiecare cultiva pământul și culegea roadele, iar o dată pe lună îl vizitau pe Sfântul Antonie aducându-i pâine, măsline, legume și ulei.

[1] ***Ibidem***, XIV, p. 201.

Pentru Sfântul Antonie a început o nouă perioadă de lupte cu diavolii. Multe din nopțile petrecute în peștera de la poalele muntelui Qolzum de-a lungul celor 44 de ani (cât a trăit aici) erau un adevărat calvar. Nu de puține ori ucenicii erau martori urletelor, atacurilor și zgomotelor de tot felul produse de demoni. Nimic nu a putut să tulbure seninătatea și preocupările Sfântului. Nu se mai temea de demoni. Le cunoștea și puterea și gradul de viclenie, dar și neputința,[1] ajungând să spună: „Să nu-i auzim, ca unii ce suntem străini de ei, nici să nu ascultăm de ei în ceea ce privește hotărârea nevoințelor noastre; să luăm aminte mai degrabă la noi înșine și să nu ne lăsăm amăgiți de ei, care fac toate cu viclenie. Pe de altă parte, nu trebuie să ne temem de ei, chiar dacă par că dau năvală peste noi, chiar dacă ne amenință cu moartea, căci sunt slabi și nu pot nimic, decât numai să ne amenințe."[2]. Deci, numai pentru că nu pot face nimic, nu fac altceva decât să ne amenințe. „Dacă ar avea putere, nu ne-ar lăsa pe nici unul dintre noi, creștinii, să viețuim după Dumnezeu... Fiindcă oricine are putere, nu omoară cu nălucirea, nici nu sperie prin zgomote, ci se folosește el însuși de putere precum voiește. Însă dracii, neputând nimic, joacă ca pe scenă, schimbându-și chipurile și speriind copiiii, prin nălucirea zgomotelor și prin înfățișări prin care se dovedesc mai degrabă vrednici de disprețuit, ca unii ce sunt neputincioși."[3] „Deci, numai de Dumnezeu trebuie să ne temem, disprețuindu-i pe diavoli și netemându-ne deloc de ei.... Căci mereu armă este împotriva lor viața dreaptă și credința în Dumnezeu. Căci se tem de post, de priveghere, de rugăciuni, de blândețe, de liniște, de neiubirea de arginți, de neiubirea de slava deșartă, de smerita cugetare, de iubirea de săraci, de milostenii, de nemâniere și, în primul rând, de dreapta credință în Hristos a nevoitorilor."[4]

[1] ***Ibidem***, XXII, p. 207; XXV, pp. 208-209.
[2] ***Ibidem***, XXVII, p. 210.
[3] ***Ibidem***, XXVIII, pp. 210-211.
[4] ***Ibidem***, XXX, p. 212.

Sfântul Antonie era convins că diavolii își adaptau ispitele și nălucirile în funcție de gândurile noastre.[1] De aceea, în minte trebuie să fie adus mereu Hristos: când se ruga Sfântul Antonie, diavolii dispăreau ca fumul, țipând că rugăciunea lui Antonie îi ardea.[2] El recomandă ucenicilor ca toată nevoința lor să fie făcută cu bucurie, ca unii ce se mântuiesc, fără să slăbească în nevoințe, trăind ca unii ce mor în fiecare zi.[3] Deși voise să rămână necunoscut, era imposibil. Sfântul Antonie era căutat de toată lumea, nu numai de călugări. Împărați Constanțiu, Constantin și Constant îi scriau și-i cereau sfat. În ultimii 44 de ani ai vieții, Sfântul Antonie nu a mai părăsit Qolzumul decât de două ori: o dată când a făcut un periplu la comunitățile monahale și la anahoreții dintre Nil și Marea Roșie, ocazie cu care și-a revăzut sora, ajunsă între timp stareța unei mănăstiri de maici, și altă dată, când a coborât la Alexandria spre a apăra Biserica de erezia lui Arie.

Celebru în modestia lui, încărcat de ani și de daruri dumnezeiești, având chipul iluminat de bucuria duhovnicească, cunoscând prin rânduiala de sus momentul ieșirii din lumea aceasta, Sfântul Antonie s-a coborât din sihăstria lui în comunitatea din Quolzum; a adunat în jurul său ucenici și le-a spus: „Vă fac această ultimă vizită și m-aș mira să ne mai vedem vreodată unii pe alții în această viață. Căci mi-a venit și mie timpul să plec. Fiindcă sunt de aproape o sută cinci ani." A dat ucenicilor ultimele sfaturi: să nu se descurajeze în osteneli, să păstreze predania Părinților, mai ales dreapta credință în Hristos, să nu se teamă de demoni; și-a împărțit ucenicilor „averea" (una din mantii episcopului Atanasie, alta episcopului Serapion, și haina de păr ucenicilor). Apoi, întinzându-se, având chipul plin de bucurie, și-a dat duhul.[4]

Încercând să facă o caracterizare Sfântului Antonie, Sfântul Atanasie va spune: „Era blând și plin de smerită cugetare. Și, fiind așa, cinstea rânduiala Bisericii și, mai presus de orice, socotea pe

[1] ***Ibidem***, XLI,
[2] ***Ibidem***, XXXIX, XXXX, p. 216.
[3] ***Ibidem***, XLI, p. 217; XC, p. 243.
[4] Sfântul Atanasie cel Mare, ***op. cit.***, LXXXVIII; SCI, pp. 242, 244.

orice cleric mai presus de el în cinste... Nu se deosebea de alții nici prin înălțime, nici prin mărime, ci prin purtări și prin curăția sufletului. Căci,fiindu-i sufletul netulburat, netulburate îi erau și simțurile din afară. Iar bucuria sufletului i se vedea și în seninătatea feței. Și din mișcările trupului i se simțea și i se cunoștea starea sufletului [...] Deși trăise în munte și îmbătrânise acolo, nu avea purtări de sălbatic, ci era blând și cuviincios. Iar cuvântul lui era dres cu sarea dumnezeiască."[1]

Deși nu a fost primul anahoret, și nici primul monah, Sfântul Antonie a fost numit „părintele monahismului",[2] întrucât datorită uriașei sale personalități, în Egipt au luat naștere comunități monahale, mai mari sau mai mici, virtuțile lui devenind ideal de atins pentru toți monahii de mai târziu.

3. Învățătura Sfântului Antonie cel Mare

De la Sfântul Antonie s-au păstrat câteva texte, ajunse la noi pe trei căi, Patericul egiptean, Filocalia (vol. I) și nouă scrisori. Varianta coptă a corespondenței Sfântului Antonie cuprinde 20 de scrisori; critica textuală socotește drept autentice, numai nouă scrisori.

Conținutul textelor păstrate este mai puțin doctrinar, are însă un pronunțat caracter moral-ascetic. Întâlnim, așadar, apoftegme și sfaturi privind: sufletul și trupul, binele și răul, omul bun, păcatul și răul, rugăciunea, libertatea, smerenia, asceza, răbdarea, stăruința, atitudinea față de aproapele, dreapta socotință și rolul funcției raționale a minții în întregul efort ascetic și în lupta cu diavolul.

Viața ascetică are drept obiectiv cultivarea puterilor sufletului, între care: cunoașterea lui Dumnezeu, înfrânarea,

[1] ***Ibidem***, LXIV; LXXII; pp. 231, 233.
[2] Cea mai bună lucrare despre Sfântul Antonie apărută la noi este ***Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare***, scrisă de Î.P.S. Mitropolit Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998. Este excelent crisă din punct de vedere științific, foarte bine documentată, înfățișând metodic viața și nevoințele Sfântului Antonie. Autorului îi scapă însă dimensiunea mistică a vieții Sfântului Angonie.

bunătatea, buna făptuire și blândețea. Acestea sunt bogăție și hrană a sufletului, ducându-l pe ascet la îndumnezeire. Sfântul Antonie nu neglijează însă grija față de trup. Acesta va fi hrănit și întreținut din cele vremelnice, după cum dă și voiește Dumnezeu. De tot ceea ce va primi de la Dumnezeu, omul va trebui să se folosească bucurându-se cu smerenie și neabuzând de nimic.[1]

Cunoașterea, slujirea și căutarea lui Dumnezeu țin de firea omului.[2] Cunoașterea lui Dumnezeu nu este rezultatul informării, ca în cazul altor modalități de cunoaștere, ci un dar al lui Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Antonie va spune: „Fiind pururi bun și darnic, Dumnezeu a dat omului puterea de a face binele și răul, după ce i-a dăruit puterea cunoașterii, ca, privind lumea și cele văzute, să cunoască pe Cel ce a făcut-o"[3], „căci Dumnezeu nu poate fi văzut, ci numai înțeles cu mintea, fiind cât se poate de învederat în cele văzute, după cum sufletul este în trup. Pentru că, după cum trupul nu poate ființa fără suflet, la fel, toate cele ce se văd și sunt, nu pot ființa fără Dumnezeu."[4] Este cunoașterea naturală intuitivă și prin analogie. Buna utilizare a minții curate și a funcției intuitive a sufletului îl va face pe om să cunoască faptul că „Dumnezeu este atotputernic și că nimic nu poate sta împotriva Celui ce toate le poate și El a făcut pe toate câte le-a voit și le face cu Cuvântul Său spre mântuirea oamenilor".[5] Aceasta îl va angaja pe om într-o nouă formă de cunoaștere: cea experimentală. „Căci aceasta este cunoașterea lui Dumnezeu: să-I urmezi Lui cu smerită cugetare și prin unele ca acestea (deprinderea cu dragostea, cu neprihănirea, cu răbdarea, cu înfrânarea și cu cele asemenea)".[6] După Sfântul Antonie, cunoașterea și

[1] Sfântul Antonie cel Mare, ***Învățături despre viața monahală a oamenilor și despre buna purtare în 120 capete***, 34, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în ***Filocalia***, vol. I, Ed. Humanitas, 1999, p. 23.

[2] Idem, ***Scrisoarea a V-a, 7-8***, în ***Saint Antoine. Lettres***, introduction par André Louf. Traduction franșais par les Moines des Cats, Ed. Abbaye de Bellefontaine, p. 90. Cf. și varianta coptă.

[3] Idem, ***Învățături...***, 125, ***Filocalia rom.***, p. 39.

[4] ***Ibidem***, 54, p. 26.

[5] ***Ibidem***, 20, p. 21.

[6] ***Ibidem***, 165, p. 45.

frica de Dumnezeu aduc tămăduirea de patimile trupești,[1] iar din cunoașterea lui Dumnezeu se naște binele care mântuiește sufletul,[2] așa cum necunoașterea lui Dumnezeu este cea mai mare boală a sufletului.[3]

Cunoașterea mântuitoare, adică cea care se împlinește în urmarea lui Dumnezeu, numai omul rațional o are, omul cu minte[4], cu putere de judecată, va spune Sfântul Antonie.

Dar, ce înseamnă pentru Sfântul Antonie noțiunile de „om cu minte", „om cu judecată" și „suflet rațional"? *Omul cu minte* este cel care, înțelegând pe Dumnezeu și făpturile, alege realmente binele. *Omul cu putere* de judecată (omul rațional) este cel care cunoaște binele și răul, ferindu-se de cele rele și vătămătoare, cel care are o singură grijă: să asculte de Dumnezeul tuturor și să-i placă acest lucru, cel care caută să-și deprindă sufletul să placă lui Dumnezeu, mulțumindu-I pentru purtarea Lui de grijă.[5] Pentru Sfântul Antonie, a te manifesta ca ființă rațională nu înseamnă numai a afirma și a confirma că ai putere de judecată, ci a orienta axiologic puterea de judecată și, mai precis, a pune puterea de judecată în serviciul real al sufletului. „Omul cu judecată luând aminte la sine, cumpănește cele ce i se cuvin și-i sunt spre folos. El cugetă cu privire la cele care sunt sau nu folositoare naturii sufletului. Prin urmare, se va feri de cele nepotrivite care i-ar vătăma sufletul și l-ar depărta la nemurire [...] Omul rațional alege ceea ce este mai bun și-L cunoaște pe Dumnezeul tuturor."[6] După Sfântul Antonie „ceea ce este important în primul rând pentru omul rațional este să se cunoască pe el însuși, apoi, să cunoască ceea ce vine de la

[1] ***Ibidem***, 152, p. 43.

[2] ***Ibidem***, 119, p. 38.

Cunoașterea, atât cea obișnuită, naturală, cât și cea duhovnicească, presupune curățirea puterii de înțelegere a lucrurilor. Sufletul, curățit sub toate aspectele îl are pe Dumnezeu în el, Dumnezeu fiind cel care-i descoperă cele viitoare. Sfântul Atanasie, ***op. cit.***, XXXIV, p. 214.

[3] ***Ibidem***, 97, p. 34.

[4] ***Ibidem***, 134, p. 40.

[5] ***Ibidem***, 1-2, p. 17.

[6] ***Ibidem***, 5, p. 18; 102, p. 35.

Dumnezeu și toate darurile pe care le primește de la El, fără încetare. Să știe, de asemenea, că tot ceea ce este păcat și reprobabil este în afara naturii sale duhovnicești."[1] Omul care nu alege binele este lipsit de minte[2], chiar dacă are putere de judecată. Prin urmare, om rațional sau cu minte este cel care, prin puterea de judecată orientată axiologic și luminată de har, se va cunoaște realmente pe el însuși, va recunoaște ceea ce vine de la Dumnezeu și va căuta împlinirea binelui, drept cale sigură pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu confirmă că omul este interesat de eternitate. De remarcat că, pentru Sfântul Antonie, eternitatea nu poate fi în afara lui Dumnezeu. Ea nu este simplă supraviețuire, ci trăirea în comuniunea cu Dumnezeu, dăinuirea în viața determinată de însăși comuniunea cu Dumnezeu.

Sfântul Antonie nu consideră în mod naiv că răul s-ar datora omului din cauza trupului, excluzând de la responsabilitate sufletul. Dimpotrivă, sufletele au responsabilitatea lor în toate, de aceea trebuie cârmuite de minte și ținute în frâu de rațiune ca, în felul acesta, să poată stăpâni, să poată cârmui și, la nevoie, să suprime patimile, mai ales întristarea și plăcerea; altfel, omul se va pierde ca animalele lipsite de rațiune, întrucât aceasta (rațiunea) va fi biruită de patimi, după cum vizitiul este biruit de cai.[3]

Numai sufletul ținut în frâu de rațiune dovedește că e rațional, nu orice suflet. Și dovedește aceasta, stăruind neclintit în hotărârea cea bună, ținând în frâu mânia, pofta și patimile nerationale, ca pe un cal. „Și biruindu-le, înfrânându-le și stăpânindu-le pe acestea, se încununează și se învrednicește de viața cerească,[4] fără să se smintească atunci când vede fericirea celor răi și bunăstarea celor nevrednici.[5] Omul este rațional atâta vreme cât dovedește că are un suflet rațional, sufletul, la rândul lui, este rațional atâta vreme cât este cârmuit

[1] ***Ibidem*, *Scrisoarea a V-a bis***, 22-27, ***op. cit.***, p. 92.
[2] Idem, ***Învățături...***, 12, p. 39.
[3] ***Ibidem***, 96, p. 34.
[4] Idem, 143, p. 41.
[5] ***Ibidem***, 144, p. 41.

de puterea de judecată iluminată, și ea, de mintea care-l iubește pe Dumnezeu.[1] După Sfântul Antonie, mintea prin care Dumnezeu este iubit este străjerul treaz care nu permite intrarea patimilor și a rușinoaselor aduceri aminte în suflet. Sufletul va spori în rationalitate pe măsura statornicirii în relația iubitoare cu Dumnezeu. Își va manifesta rationalitatea nu numai în raporturile cu Dumnezeu ci și în comportamentul general-uman, concretizat în privire, în mers, în glas, în râs, în ocupații și în întâlnirile cu oamenii.[2]

Slăbirea rationalității nu este determinată de neputințe fizice sau de lipsa instruirii intelectuale, ci de căderea din iubirea autentică, or căderea din iubire este păcat, iar începutul păcatului, prin urmare, și al diminuării puterii de judecată, este pofta,[3] va spune marele Antonie.Și aceasta, pentru că pofta marchează începutul egoismului, al iubirii exagerate de noi înșine. La prima vedere, egoistul pare a fi rațional pentru că rațiunea sa se mișcă între cauză și efect, între motivație și răspuns corespunzător imediat. De fapt, egoistul este un om care nu mai are uzul rațiunii. Cât de rațional poate fi omul a cărui putere de judecată, lipsită de perspectivă, se va opri într-un punct fix, care de cele mai multe ori, este satisfacția imediată, foarte limitată din punct de vedere temporal? Pentru că judecata egoistului nu are nici perspectivă, nici câmp mai larg de acțiune (nu se referă la cei din jur, ci privește satisfacția imediată și exclusivă a sinelui), nu este rațională. Este nerațională, chiar dacă pare a fi logică, pentru că acțiunea ei nu poate fi integrată în ordinea rațiunii universale care presupune buna funcționare a întregului, nu a părții, care exclude întregul. Oricât ar dori să fie universal, omul va rămâne o parte a întregului care se cheamă: societate, lume, Biserică. Gândirea lui

[1] *„Sufletul se dovedește a fi rațional atunci când caută să fugă de calea neumblată, de îngâmfare, de mândrie, de înșelăciune, de pizmă, de răpire și de cele asemenea, care sunt faptele dracilor și ale alegerii celei rele"* ***Ibidem***, 22, p. 21. Cu alte cuvinte, sufletul rațional este sufletul virtuos și curățit de patimi.
[2] ***Ibidem***, 148, p. 42.
[3] ***Ibidem***, 20, p. 21.
Mai ales că: de la aproapele este viața și moartea. Dacă vom dobândi pe fratele nostru, pe Dumnezeu îl dobândim, iar de vom sminti pe fratele nostru, greșim față de Hristos. ***Patericul*** eg., Ed. Alba-Iulia.

este rațională și cu adevărat logică atunci când acțiunea ei presupune solidaritatea interumană, comunicarea și comuniunea, după modelul lucrării Logosului divin în istorie. Omul depășește starea de egoism, deci, de iraționalitate, când poate sacrifica interesul individual imediat sau mai îndepărtat, pentru comuniunea reală cu Dumnezeu și cu semenii.

Puterea de judecată a sufletului trebuie să ducă la înțelepciune, iar înțelepciunea presupune bunătatea, dar și un efort de împropriere, atât a înțelepciunii, cât și a bunătății. De aceea „este cu neputință ca cineva să devină dintr-o dată bun și înțelept. Trebuie gândire stăruitoare, viețuire, încercare, răgaz, nevoință și dor după lucrul bun",[1] va spune Sfântul Antonie.

Iată de ce viața duhovnicească și desăvârșirea la care suntem chemați presupun asceza. Or, asceza înseamnă asumarea atât a ostenelilor trupești, cât și a celor sufletești. Lucrul acesta este arătat de Sfântul Antonie în prima din apoftegmele păstrate în Pateric de la el. Se spune, așadar, că avva Antonie, la un moment dat a fost cuprins de o întunecare a gândurilor și de o oarecare „lene". Atunci L-a întrebat pe Dumnezeu: „Doamne, vreau să mă mântuiesc și nu mă lasă gândurile. Ce va trebui să fac în starea în care mă găsesc? Cum mă voi mântui?". Zicând acestea a ieșit din chilie și deodată a văzut pe cineva care-i semăna leit, șezând și împletind o funie, apoi sculându-se de la lucru și rugându-se, și iarăși șezând și împletind funia și iarăși închinându-se la rugăciune. A înțeles că era o arătare de înger. Iar îngerul i-a spus: „fă așa și te vei mântui". Iar el auzind acestea, a primit multă bucurie și curaj, prin urmare, făcând așa, se mântuia.[2]

Rugăciunea și contemplația nu exclud munca și ostenelile fizice; am putea spune că rugăciunea presupune munca și că între ele trebuie să existe echilibru. Sfântul Antonie nu a cultivat asceza pentru asceză, pentru că asceza (cu toată varietatea formelor sale) trebuie să aibă un scop, altfel, va fi osteneală zadarnică. În acest sens, el avea să spună: „cel ce bate bucata de fier, socotește mai întâi cu mintea ce urmează să facă din ea: seceră, cuțit sau topor? Așa și noi trebuie să gândim ce virtute

[1] ***Ibidem***, 40, p. 24.
[2] ***Ibidem***, 40, p. 24.

vrem să dobândim ca să nu ne ostenim în zadar."[1] Iar în altă apoftegmă va spune: „sunt unii care și-au topit trupurile cu nevoința și pentru că nu au avut dreaptă socotință (discernământ), s-au îndepărtat de Dumnezeu."[2]

Din textele păstrate și recunoscute a fi autentice,[3] găsim multe învățături din care înțelegem asceza echilibrată recomandată de Sfântul Antonie și rostul ei: nefiind scop în sine, asceza nu este altceva decât cale spre înfierea de către Dumnezeu.[4]

Asceza nu este nici „alergare de unul singur" și nici de „unii singuri", adică fără asistența și ajutorul lui Dumnezeu. În orice act de nevoință spre Dumnezeu, în vederea mântuirii și a desăvârșirii, ni se dă Duhul Sfânt. Acesta îi ajută pe asceți să reziste luptelor și să biruie, le face lupta ușoară și pocăința suportabilă; ba, mai mult, el le arată calea ascezei trupești și sufletești. „Duhul îi învață cum să strunească deodată trupul și sufletul pentru ca amândouă să se curățească și să primească împreună moștenirea. Mai întâi se curăță trupul prin posturi și privegheri și apoi inima (adâncul din noi) prin trezvie și rugăciune [...]. Duhul învață inima și se face călăuza eforturilor ascetice pentru a curăța prin har toate trebuințele, atât pe cele ale trupului, cât și pe cele ale sufletului."[5]

Este nevoie de ajutorul Duhului Sfânt în lucrarea ascetică pentru că, pe de o parte, numai prin el putem intra și rămâne în legătură cu Dumnezeu, iar, pe de altă parte, pentru că asceza nu presupune numai lupta cu propriile noastre tendințe (firești sau nefirești), ci și cu duhurile rele.[6]

Știind din proprie experiență cât de dură este lupta cu duuhurile rele și cât de necesară este rugăciunea, Sfântul Antonie va spune: „Trebuie să ne rugăm, nu ca să cunoaștem de mai

[1] ***Ibidem***, 37, p. 14.
[2] ***Ibidem***, 10, p. 8. Același lucru îl putem constata și în Apoftegma nr. 15, p. 9, cea cu întinderea arcului de către vânător.
[3] J. Quasten consideră că *Rânduielile* și predicile (cu excepția celei cuprinse în ***Vita***, scrisă de Sfântul Atanasie) sunt neautentice. ***Initiation aux Pères de l'Eglise***, vol. 3, Ed. du Cerf, Paris, 1963, pp. 224-225.
[4] Sfântul Antonie, ***Scrisoarea a II-a***, p. 54.
[5] ***Ibidem***, Scrisoarea I, pp. 41-42
[6] ***Ibidem***, pp. 43-44.

înainte, nici ca să cerem plată pentru vreo nevoință, *ci ca Domnul să ne fie împreună-luptător în biruința asupra diavolului*".[1]

În Pateric se relatează că au venit odată la Avva Antonie niște frați și i-au cerut cuvânt de mântuire. Din nefericire, erau certați de duhul mândriei (păcatul din care au căzut și îngerii). Sfântul i-a îndemnat să pună în practică Evanghelia. Ei au insistat însă să audă ceva special de la Antonie. Și acesta le-a spus: „Zice Evanghelia: de te va lovi cineva peste obrazul drept, întoarce-i lui și pe cel stâng. Și ei au zis: nu putem face aceasta. Zis-a lor bătrânul: de nu puteți aceasta, să suferiți măcar lovitura primită. Zis-au lui: nici aceasta nu putem. Zis-a bătrânul: dacă nici aceasta nu puteți, nu dați în loc aceluia ceea ce ați primit. Și au zis ei: nici aceasta nu putem. Deci, a zis bătrânul ucenicului său: fă-le puțină mâncare că sunt slăbiți. Apoi a zis celorlalți: dacă una nu puteți împlini, iar pe cealaltă nu voiți s-o faceți, în asemenea situație este nevoie de multă rugăciune."[2] Aceasta arată, pe de o parte, că slăbirea trupului prin asceză nu compensează scăderile datorate împietririi sufletului prin orgoliu, pe de altă parte, este nevoie de multă rugăciune pentru a-l aduce pe Dumnezeu în sufletul mutilat de mândrie. Deși din istorisirea vieții Sfântului Antonie de către Sfântul Atanasie aflăm cât de mult se ruga părintele monahilor pentru ucenici și pentru lume, Sfântul Antonie nu considera că rugăciunea unora ar fi putut suplini rugăciunea individuală a fiecăruia. Se spune în Apoftegme că la un moment dat un frate a zis Sfântului Antonie: „Avva, roagă-te pentru mine! Și bătrânul i-a răspuns: nici eu nu te miluiesc, nici Dumnezeu, dacă tu însuți nu te vei osteni și nu te vei ruga lui Dumnezeu."[3]

Am prezentat mai sus câteva aspecte din învățătura Sfântului Antonie, le considerăm suficiente spre a înțelege cât de mare era personalitatea sa, care a determinat pe mulți contemporani să vină și să se facă ucenicii săi sau să facă mari

[1] Sfântul Atanasie cel Mare, ***op. cit.***, XXXIV, p. 213.
[2] ***Pateric*** eg. 21, p. 11.
[3] ***Ibidem***, 18, p. 10.

comunități monahale (lavre) pe care le-au pus sub ascultarea Sfântului Antonie.

După moartea Sfântului Antonie, comunitatea de la Qolzum va fi condusă de Macarie (altul decât cel din Egiptul de Jos, presupusul autor al Omiliilor). După ce Macarie va veni la Sfântul Atanasie cel Mare, locul său va fi luat de Amathes (altul decât cel din Egiptul de Jos). La moartea Sfântului Antonie comunitatea din Qolzum număra 5.000 de călugări (după Rufin).

Comunitatea din Pispir, care număra 10.000 de călugări, după moartea Sfântului Antonie, va fi condusă de Serapion (se pare, viitorul episcop de Thmuis), apoi de Ammonas.

În Egipt au luat ființă și alte comunități monahale după modelul celor fondate direct de Sfântul Antonie.

În comunitățile de tip antonian nu era viață de obște. Slujbele din duminici și sărbători erau comune, dar ostenelile ascetice erau lăsate la inițiativa fiecăruia.Iconomul general se îngrijea însă de vinderea produselor muncii călugărilor, de împărțirea echitabilă a produsului muncii acestora și de ospitalitate. Exista, așadar, un sistem minimal de organizare a comunității.

4. Sfântul Ammonas

Ammonas a trăit mai întâi în comunitatea din Schit timp de paisprezece ani, sub îndrumarea Sfântului Macarie cel Mare. După aceea, a mers să-l întâlnească pe Sfântul Antonie, traversând prin pustiu distanța de aproximativ 400 de kilometri. La un moment dat a rătăcit drumul. S-a oprit, a ațipit puțin, apoi s-a rugat și îndată i s-a arătat un semn „ca o mână de om atârnată de cer" (apoftegma 7), care-i arăta drumul. Și așa a ajuns la Sfântul Antonie. Mâna este una din reprezentările lui Dumnezeu-Tatăl în iconografia creștină. Sfântul Antonie îi va prooroci că va face progrese în viața duhovnicească, cultivând tăcerea și isihia (apoftegma 8). Întâlnirea celor doi sfinți anahoreți a avut loc înainte de anul 350.

Ammonas nu l-a mai părăsit pe Sfântul Antonie, deseori însoțindu-l în pustiu. După moartea Sfântului Antonie, la conducerea lavrei din Pispir, pe malul drept al Nilului, a urmat Serapion. Acesta, fiind hirotonit episcop, va urma la conducerea comunității Ammonas. Mânăstirea Pispir avea dincolo de Nil în ascultare comunități mai mici. Ammonas le vizita periodic, împărtășindu-le sfaturi. Ocazia unei asemenea traversări este istorisită în apoftegma nr. 6, când Ammonas dă pildă de răbdare. Avva Ammonas a venit la Nil să-l traverseze. Luntrea comună cu care trebuia să treacă de cealaltă parte a fluviului era în reparații. El s-a așezat așteptând ca luntrea să fie reparată, refuzând să meargă cu altă luntre care a îmbarcat pe ceilalți oameni doritori să traverseze fluviul. Pe durata așteptării reparației luntrei și a traversării fluviului, avva Ammonas a împletit și despletit o funie din smicele. Întrebat de ucenici de ce a procedat așa, el a răspuns: „Ca să nu umblu totdeauna cu gândul grăbit". Dar aceasta este un exemplu spre Dumnezeu ca să mergem cu rânduială și calm.

Alungat din scaunul episcopal de arieni, Sfântul Atanasie cel Mare va petrece o vreme (356-362) printre călugării din comunitățile înființate de Sfântul Antonie. Cu această ocazie îl va cunoaște și pe Ammonas, admirând îndemnurile pe care le dădea călugărilor și sfaturile pe care le dădea novicilor. Înainte de revenirea la scaunul episcopal din Alexandria (362), după moartea împăratului Constanțiu (31 nov. 361) și a episcopului arian Gheorghe al Alexandriei, Sfântul Atanasie l-a hirotonit pe Ammonas episcop de Oxyrync. Va păstori deopotrivă peste laici și peste călugări.

Oxyryncul era un oraș așezat în nordul Tebaidei, între regiunile Ahoris și Herakleopolis. Încă înainte de Constantin cel Mare fusese un oraș înfloritor. Avea mai multe temple ale divinităților egiptene, un templu al zeiței Atena, altul al lui Jupiter, altul al lui Cezar; avea serviciu de pază publică pentru anumite cartiere, teatre, gimnazii, băi publice etc. În timpul domniei lui Constantin în acest oraș se înmulțește numărul creștinilor. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, potrivit „Istoriei monahismului din Egipt" (cap. V), Oxyryncul era un oraș plin de mănăstiri. Sub ascultarea episcopului locului, pe lângă laici se găseau 10.000 de călugări și 20.000 de călugărițe. Templele păgâne fuseseră transformate în mănăstiri. Pe lângă bisericile mănăstirilor, mai funcționau 12 biserici pentru credincioșii laici. Duhul ospitalității excela în acel oraș: străinii care intrau în oraș erau deosebit de onorați de autorități a căror ospitalitate se întrecea cu ospitalitatea călugărilor. În mănăstiri erau multe personalități venerabile pentru harismele lor; mari predicatori, mari asceți, mari făcători de minuni.

Era un oraș marcat profund de spiritualitatea monahală. Persecuția antiorigenistului Lucius, care s-a extins și la călugării din pustiu, l-a obligat pe Sfântul Ammonas să se ascundă (după anul 373). În jurul anului 380 îl va cunoaște pe avva Pimen. Nu se știe precis anul morții Sfântului Ammonas. Oricum, atunci când era redactată „Istoria călugărilor din Egipt", adică înainte de 396, dacă ea a fost scrisă de Timotei al Alexandriei sau înainte de 403, dacă a fost scrisă de Rufin de Aquileea, Sfântul Ammonas nu mai era în viață. Lui i-a urmat la conducerea comunității din Pispir, Pytyrion. Biserica greacă îl serbează în ziua de 26 ianuarie, Sfântul Teodor Studitul numindu-l „Ammonas purtătorul de Duh Sfânt".[1]

De la Sfântul Antonie, Sfântul Ammonas acordă o mare importanță cunoașterii lui Dumnezeu, știut fiind că în cunoașterea lui Dumnezeu și a lui Iisus Hristos constă viața de veci (In. 17, 3). Potrivit cu învățătura Bisericii, Ammonas va preciza că, după căderea în păcat, omul nu-l mai poate cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu. Primele condiții recomandate de Ammonas în vederea cunoașterii lui Dumnezeu ar fi îndepărtarea de oameni și fuga de orice risipire. „Îndepărtarea de oameni" nu înseamnă exclusiv retragerea în pustie, ci luarea unei distanțe față de tot ceea ce omenesc fiind, ne-ar împiedica să-l cunoaștem pe Dumnezeu. În felul acesta „sufletul va vedea atacul celor care luptă împotriva sa".[2] Cunoașterea lui Dumnezeu nu este, așadar, teoretizare și speculație despre Dumnezeu, ci luptă, altfel spus angajare totală, într-un proces în care omul are adversari, după cum are parte și de asistența lui Dumnezeu. Dușmanii sunt, desigur, diavolii. Știind că sufletul binecuvântat

[1] ***Ammonas, successeur de Saint Antoine***, textes grecs etsyriaques, édités et traduits par F. Nau în *„Patrologia Orientalis*, vol. II, Paris, 1915, pp. 393-395

[2] ***Scrisoarea I***, I, P.O. 11, p. 32.

de Dumnezeu va face progrese în cunoaștere și, prin urmare, în desăvârșire, diavolii luptă împotriva omului fie pe față, fie în taină.[1] Lupta demonilor împotriva noastră îmbracă haina ispitei.Știind că ucenicii săi sunt mâhniți de faptul că au fost ispitiți, Ammonas le precizează că suportând ispitele cu curaj, vor avea parte de bucurie. „Dacă, într-adevăr, nu vă este impusă nici o ispită, nici văzută, nici nevăzută, nu veți putea progresa dincolo de nivelul pe care l-ați atins. Căci toți sfinții care au cerut să li se sporească credința, au avut parte de ispite, căci îndată ce cineva primește binecuvântarea lui Dumnezeu, imediat îi vine și ispita din partea dușmanilor care vor să-l lipsească de binecuvântarea pe care i-a dat-o Dumnezeu."[2] Între metodele recomandate de Ammonas pentru biruirea ispitelor putem menționa: preocuparea să nu cădem în neglijență față de calitatea pe care o avem, rugăciunea și răbdarea.[3]

Conștientizarea calității realităților între care existăm impune o dreaptă evaluare a acestora, iar dreapta evaluare presupune discernământul. Acesta este o judecată complexă care cuprinde deducții, raționamente și este orientată axiologic, adică face să prospere cele bune și inactivează pe cele rele. Nu este doar o judecată fundamentată pe logică, ci și pe valoarea binelui. Am putea spune că luciditatea dată de discernământ este mai degrabă una axiologică decât logică. Discernământul este o judecată care se dobândește. De aceea „este imposibil ca să ai parte de discernământ, dacă nu faci posibilă funcționalitatea acestuia (ten leitourgian): mai întâi isihia, isihia naște asceza și lacrimile; lacrimile nasc teama: teama naște smerenia și înaintevederea; înaintevederea naște dragostea; iar dragostea face sufletul sănătos și nepătimitor; după toate acestea omul va înțelege că nu este departe de Dumnezeu."[4] Discernământul nu este o simplă judecată logică, imparțială, echilibrată rațional, ci una a cărei finalitate este binele și comuniunea. Discernământul este judecata caldă, produsul minții și al inimii care ard de dorul lui Dumnezeu.

[1] ***Scrisoarea a IV-a***, I, P.O. 11, p. 441.
[2] ***Ibidem***, eodem loco.
[3] ***Ibidem***, IV, 2, p. 442.
[4] Idem, ***Sfaturi***, P.O. II, pp. 480-481.

Nu poate fi vorba de un adevărat discernământ, dacă activând puterea de judecată, nu luăm în calcul ceea ce vrea Dumnezeu de la noi. Acest punct de vedere îl găsim atât în *Apoftegmele*, cât și în scrisorile Sfântului Ammonas. Un frate, se spune în Apofteme, l-a întrebat pe Ammonas: „Cum se cade ca omul să acționeze, când vrea să înceapă o anumită lucrare și ca lucrarea să se realizeze după voia lui Dumnezeu și ca să fie liberă de înșelăciunea demonilor: să vină sau să plece?". Bătrânul îi răspunde: „Trebuie ca omul să gândească în mintea lui și să vadă care este cauza a ceea ce vrea să facă și de unde provine motivația a ceea ce vrea să înfăptuiască: de la Dumnezeu, de la om sau de la satana? Va trebui să înfăptuiaască ceea ce vine de la Dumnezeu și se va îndepărta de celelalte două, altfel, va fi batjocorit de diavol. Apoi se va ruga în așa fel, ca Dumnezeu să împlinească ceea ce este de la El; va purcede la faptă și după aceea va fi slăvit în Dumnezeu."[1]

Sfântul Ammonas precizează că slava omului nu vine de la sine, ci de la Dumnezeu. Este nevoie ca în judecata noastră să luăm în calcul voința lui Dumnezeu pentru că, va spune avva Ammonas, „credincioșii se înșală, fiind captivați și de iluzia progresului duhovnicesc. Eva, spre exemplu, nu a fost înșelată cu nimic altceva decât cu pretextul binelui și al desăvârșirii."[2] Prin urmare, „este important să cunoști voința lui Dumnezeu, dar și mai important să o împlinești".[3]

Se cuvine să împlinim înainte de toate voința lui Dumnezeu, pentru că, altfel riscăm să ne înșelăm, ca și Eva, în propriul nostru mod de a concepe desăvârșirea; riscăm să nu putem disciplina propriile noastre înclinații și predispoziții, mai ales când diavolii se folosesc tocmai de acestea pentru a ne birui. Dumnezeu, va spune avva Ammonas, nu dă dumnezeiasca putere - de care demonii fug - celor care urmează propria lor voință.[4]

[1] Idem, ***Scrisoarea***, Apoftegme, 24, P.O. II, p. 423.
[2] Idem, ***Scrisoarea a VI-a***, p. 447.
[3] ***Ibidem***, p. 449.
[4] Idem, ***Scrisoarea a II-a***, 6, P.O. II, p. 434 și ***Scrisoarea a II-a***, 1.
Se pare că puterea (dynamic) divină, la Sfântul Ammons înseamnă două lucruri: pe de o parte, energia specială dată de Dumnezeu în vederea biruinței satanei și a desăvârșirii, iar pe de altă parte, avva Ammonas numește putere divină iubirea pe care având-o, vom petrece viața în libertate.

Este nevoie de luarea în serios a voinței lui Dumnezeu pentru că, pe de o parte, dușmanii noștri - diavolii - dispun și de alte forțe decât puterile noastre naturale, iar pe de altă parte, pentru că progresul duhovnicesc nu este adâncirea în propria noastră condiție fizică pentru aici și acum, de aici și de acum, ci progresul în intimitatea lui Dumnezeu.Și nu poți pătrunde în intimitatea cuiva, nici fără efort (deci, fără luptă), nici fără un act de bunăvoință al celuilalt. „Lupta" aceasta, apropiindu-ne de Dumnezeu, se face cunoaștere prin experiență, și nu prin informația despre Dumnezeu sau teoretizând despre Dumnezeu. Or, împărtășindu-te de prezența lui Dumnezeu, te împărtășești de puterea lui Dumnezeu. Și „atâta vreme cât drepții vor avea în ei puterea dumnezeiască, nimeni nu-i va mai împiedica să urce spre Dumnezeu. Iar cultivarea acesteia [...] constă în: a nu lua în seamă nici o jignire care vine din partea oamenilor, dar nici onorurile acestora; a urî toate avantajele din această lume, și toate cele la care lumea ține foarte mult; a urî orice delăsare și lenevie a trupului; a-ți curăța inima de raționamente murdare și de deșartele gânduri lumești; a cere putere zi și noapte, cu post și lacrimi și bunul Dumnezeu nu va întârzia să vi-o dăruiască.Și atunci veți avea mare îndrăzneală" (parrésia) la Dumnezeu."[1] Atât succesul în „luptă", cât și gratificarea de către Dumnezeu cu puterea dumnezeiască a harului Său sunt posibile celui care nu părăsește isihia.[2]

În isihie (liniștea, deodată exterioară și interioară) toate facultățile noastre sunt adunate și mobilizate pentru biruirea a tot ceea ce ne împiedică să-l cunoaștem pe Dumnezeu, prin urmare, să ne apropiem de El. Toate acestea arată că rădăcinile isihasmului se găsesc la Părinții pustiului din Egipt, isihasmul nefiind o invenție atonită din secolul al XIV-lea.

[1] Idem, ***Scrisoarea a II-a***, 2, P.O. II, p. 484.

[2] ***Ibidem***, II, 6, p. 484.; În altă parte, Ammonas va spune: *„În timpul acestor lupte, omul va avea parte de tulburări însoțite de multe alte greutăți, dar nu trebuie să te înfricoșeze, căci acestea nu vor birui sufletul care se găsește în isihie"* ***Scrisoarea I***, I, p.O. II, p. 432.

Schiță pentru o rânduială ascetică

Mare ascet, Sfântul Ammonas, a fost păstor al comunității monahale din Pispir, dar și episcop, adică, nu numai administratorul unei eparhii, ci și părintele duhovnicesc al acesteia. În această calitate el a dat un anumit îndreptar păstoriților săi. Nu este unul organizatoric, ci unul duhovnicesc. Pentru că este primul pe care-l cunoaștem în comunitățile de tip antonian, ne permitem să-l prezentăm urmând punctele lui esențiale. Așadar,

1) Domnul nostru Iisus Hristos, care este Dumnezeu și care are o slavă și o măreție de negrăit S-a făcut modelul nostru ca noi să mergem pe urmele Lui.
2) Roagă-te și, dacă nu poți, atunci taci cu desăvârșire, într'o totală smerenie.
3) Dacă cineva îți aduce onoruri și laude, roagă-te să fii eliberat de această povară. Roagă-te la Dumnezeu neîncetat și din tot sufletul ca să îndepărteze de la tine cele asemenea (cu laudele), gândind că tu ești nedemn de ele și neputincios..
4) Să urăști orice dorință de putere și de slavă.
5) Cere iertare pentru toate păcatele.
6) Să te socotești ca cel din urmă și cel mai păcătos dintre creștini, să păstrezi și sufletul smerit, să taci, să ai mereu în minte întunericul iadului și pe cei care sunt condamnați acolo.
7) Ia seama că Domnul Hristos ne-a răscumpărat prin moartea și sângele Său, ca, la rândul tău, să nu mai trăiești pentru tine, ci pentru El [....] cu convingerea că ești totdeauna în fața ochilor Săi.
8) Să-ți cureți mintea de gândurile rele și păstrează-te în smerenie, în blândețe și fii cu respect și tact[...]
9) Fii gata să asculți și să împlinești voia lui Dumnezeu.
10) În orice ai întreprinde, să nu cauți voia ta, ci să împlinești voia lui Dumnezeu.
11) Ia seama ca orice vrei să faci (fie că mănânci, fie că bei, fie că dormi, fie că faci vizită) să afli mai întâi dacă aceasta este după voia lui Dumnezeu.

12) În tot ceea ce faci să socotești că este mai puțin decât ceea ce trebuia să faci.

13) Nu certa pe nimeni, chiar de ai dreptate [...], ci avertizează-l cu toată smerenia și blândețea.

14) Să te comporți ca și cum în fiecare zi ai avea parte de o mare nenorocire [...], fie chiar și de moarte.

15) Ia seama, ca și cum ai fi în fața lui Dumnezeu, ca în orice ți s-ar întâmpla (fie în cuvânt, fie în faptă, fie în gând) „să nu cauți niciodată voia ta, sau odihna ta, ci să cauți cu grijă și în toate, voia lui Dumnezeu".[1]

Textele Sfântului Ammonas ajunse până la noi se remarcă prin profunzime și concizie. Nu sunt produsul vreunui dar retoric al autorului lor, ci al experienței personale. Sintagmele de felul celor prezentate mai sus, și altele asemenea,[2] arată că

[1] Idem, ***Sfaturi***, P.O. II, pp. 460-468.

[2] - Cel care se leagă de propriile sale simțuri și ține la propria sa voință, va avea parte de nedreptate și nu poate să scape duhului care aduce mâhnire în inimă.

- Durerea de inimă nu-l va cruța pe cel care îl înșală pe fratele său.

Dacă cineva spune ceva și are altceva în inimă (ceva rău), orice slujbă a sa va fi deșartă. Nu te lega de un asemenea om, ca nu cumva să te întineze cu veninul său murdar.

- Mergi cu cei buni, ca să ai parte de slava și de curăția lor.

- Să nu te comporți rău cu vreun om, ca nu cumva să faci inutile toate celelalte osteneli.

- Păstrează-ți inima curată în ceea ce-i privește pe toți oamenii, ca să vezi pacea lui Dumnezeu în tine (***Cuvânt***, P.O. II, pp.472-474).

- Uneltele virtuților sunt ostenelile trupești conștiente.

- Mlădițele patimilor provin din neglijență; neglijența este sprijinul răutății.

- Paza limbii arată că omul este activ; în timp ce stângăcia limbii arată că omul nu are în el virtute.

- Paza limbii înaltă gândirea spre Dumnezeu, dacă ea păstrează liniștea cu inteligență; dar vorba multă naște neglijența și nebunia.

- Cel care se ostenește fără să acorde ostenelii toată atenția se aseamănă cu o casă care nu are nici ușă, nici fereastră și unde poate intra cum vrea orice reptilă.

- Păzește-ți ochii, și inima nu va vedea răul. Cel care privește orice cu plăcere, comite adulter.

- Ferește-ți urechile ca nu cumva să ai parte de război.

- În fiecare zi, înainte să-ți începi munca, amintește-ți unde ești și unde vei ajunge atunci când tu vei ieși din trup.

- Gândește-te la cinstea pe care au primit-o toți sfinții și zelul lor te va întări încet-încet. Gândește-te și la pedepsele de care au parte cei răi și te vei păzi să faci rele. (***Despre bucurie***, P.O. II, pp. 474-479).

ele vin din răbdarea, stăruința și iubirea plină de responsabilitate pentru alții la care ajunsese Sfântul Ammonas, după cum îi proorocise Sfântul Antonie, când l-a întâlnit prima dată.[1]

Sfântul Ammonas se numără între marii îndrumători duhovnicești care au făcut din monahim o școală a desăvârșirii creștine.

Sfântului Ammonas i-a urmat la conducerea comunității din Pispir, Pityrion. Acesta nu mânca decât foarte frugal de două ori pe săptămână (duminica și joia). A fost un mare exorcist. El va spune că demonii însoțesc patimile. Prin urmare, ajungând să dominăm o patimă, în felul acesta alungăm și demonul corespunzător acesteia. Curățirea de patimi este însoțită de alungarea demonilor.[2]

Dintre ucenicii Sfântului Antonie am mai putea aminti cel puțin trei: Pavel cel Simplu, Pafnutie și Apolonius.

Pavel cel Simplu fusese căsătorit. A venit la Sfântul Antonie la vârsta de 60 de ani, din cauza relei comportări a soției sale. A dovedit o răbdare și o conștiinciozitate deosebite în toate încercările la care l-a supus maestrul. La scurtă vreme după venirea în Muntele Sfântului Antonie, Pavel a fost hărăzit de Dumnezeu cu darul vindecării și al alungării demonilor și cu cel al vederii răului în conștiințele oamenilor.[3] Se spune chiar că pe cei din care Sfântul Antonie nu putea să scoată demonii îi trimitea la Pavel, care îi alunga îndată.[4]

Pafnutie, fost călugăr la Pispir (altul decât cel despre care scrie Sfântul Casian). Patriarhul Petru al Alexandriei (mort în timpul persecuției lui Diocletian) l-a luat din Pispir și l-a hirotonit episcop în Tebaida de Jos. A fost arestat în timpul persecuției lui Galeriu, ocazie cu care i s-a scos ochiul drept și i s-a tăiat pulpa piciorului stâng, trimițându-l la muncă într-o

[1] ***Apoftegme***, 8, P.O. II, p. 406; ***Pateric***, p. 30.

[2] ***Hystoria monachorum in Aegypto***, XV, Ed. Festugière, pp. 98-99.

[3] Paladie, ***Istoria Lausiacă*** *(Lavsaicon)*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Inst. Biblic, București, 1993, pp. 55-59.

[4] Festugière, ***op. cit.***, p. 127.

mină de metal. După încetarea persecuției, Pafnutie a ieșit din închisoare, a fost reinstalat în scaunul episcopal. A participat la Sinodul I ecumenic (ocazie cu care împăratul Constantin cel Mare i-a sărutat orbita din care-i fusese scos globul ocular) și la Sinodul de la Tyr, împotriva arienilor, în suita Sfântului Atanasie. La Sinodul I ecumenic (Niceea, 325) Osius, episcopul Cordobei, va propune ca toți preoții și episcopii să fie călugări. Bătrânul Pafnutie, episcopul Tebaidei de Jos (pe valea Nilului Mijlociu) va convinge pe cei 318 sinodali că nu se poate impune o asemenea exigență celor care au acces la hirotonie, ci trebuie lăsată fiecărui candidat să primească preoția fie ca celibatar (eventual monah), fie căsătorit, păstrându-și, însă pentru totdeauna, starea în care a fost hirotonit.

Apolonius, alt ucenic al Sfântului Antonie, diacon, în timpul persecuției lui Dioclețian, vizita în închisori pe creștini, îmbărbătându-i. Deranjat de aceasta, judecătorul a ordonat arestarea lui. În temniță a suportat tot felul de umilințe de la un fel de măscărici, flautistul Filemon, ca, în cele din urmă acesta să se convertească la creștinism, lucru pentru care el însuși va fi arestat. După ce au fost torturați, cei doi au fost aruncați în foc, dar, la rugăciunea lui Apolonius, focul ce-i învăluia, s-a stins. Judecătorul a poruncit să fie eliberați. Dar, aflând de aceasta, prefectul Egiptului a poruncit ca cei trei (inclusiv judecătorul) să fie aduși la judecata prefectului; acesta a constatat că nu numai cei trei erau de acum creștini, ci și garda militară care asaigurase transferul celor trei de la închisoare la palat. Toți și-au găsit moartea, fiind legați și aruncați în mare.

Au fost mulți ucenicii Sfântului Antonie. Unii veneau și se stabileau în apropierea sa, în comunitățile pe care el le-a întemeiat, alții și-au asumat ei înșiși stilul de viață ascetică adoptat de Marele Antonie, iar alții au întemeiat comunități după modelul celor înființate de Sfântul Antonie. Iar cei mai mulți, după moartea sa, până azi au păstrat și păstrează echilibrul ascetic al Sfântului. A fost și a rămas: „călăuză altora, model de înțelepciune, exemplu de echilibru [...] pedagog elastic, căci fără elasticitate nici un pedagog n-ar fi pedagog. A înțeles firea omenească. A fost răbdător.Și când a avut îndoieli

asupra metodei sale, sau asupra a orice, a întrebat[1]", va spune cu profundă admirație și venerație un distins purtător al numelui părintelui monahismului la sfârșitul mileniului al II-lea de la Nașterea Mântuitorului lumii.

5. Sfântul Ioan din Lykopolis și comunitatea lui

Era din localitatea Lykopolis, situată pe malul stâng al Nilului inferior. Astăzi localitatea poartă numele de Asint. Învățase meseria de dulgher, pe care a practicat-o până la vârsta de douăzeci și cinci de ani. La această vârstă, a lăsat totul și a început viața ascetică sub conducerea unui călugăr. Acesta l-a supus la diverse încercări. Este cunoscută în mediul monahal încercarea la care a fost supus Ioan în ceea ce privește ascultarea, care uneori părea absurdă: maestrul i-a poruncit să ude de două ori pe zi un băț uscat pe care el îl înfipsese în pământ. Tânărul Ioan a făcut întocmai, stăruind în ascultare și în smerenie, până ce, Dumnezeu a răsplătit virtutea tânărului începător, făcând ca bățul uscat să înfrunzească și să înflorească. Timp de 11 ani, Ioan a rămas în ascultare lângă acel monah. După moartea acestuia a viețuit în mai multe mănăstiri, timp de zece ani. La vârsta de 41 de ani s-a retras în munți și, găsind liniștea căutată, s-a stabilit într-o mică grotă căreia i-a zidit intrarea. Aici a rămas 49 de ani. Hrana îi era adusă o dată pe săptămână de oameni milostivi, care i-o dădeau pe fereastra lăsată în zidul care astupa grota.

Sfântul Ioan de Lykopolis a fost gratificat de Dumnezeu cu darul vindecărilor și mai ales cu cel al profeției. Darul profeției era așa de puternic, încât ajunsese să prezică până și nașterile de prunci și viitorul acestora, sau vremea când barbarii urmau să năvălească în imperiu.

Teodosie cel Mare l-a consultat în două rânduri, atunci când a trebuit să pornească expedițiile împotriva uzurpatorilor Maxim, care-l asasinase pe împăratul Grațian (388) și Arbogast, care în 392 l-a asasinat pe împăratul Valentinian al II-lea, cumnatul, de altfel, al lui Teodosie.

[1] +Antonie Plămădeală, ***Cuvinte duhovnicești,*** Sibiu, 2000, p. 24.

Avva Ioan, avea să-l asigure pe împărat de victorie, în ciuda armatei sale mai puțin numeroasă. Tot el avea să-i transmită împăratului că va muri la scurtă vreme după biruirea lui Arbogast (394), ceea ce a și avut loc în 395.[1]

Sfântul Ioan nu a putut rămâne, prin urmare, necunoscut. În jurul chiliei sale s-a format foarte curând o comunitate monahală, el primind la sine pentru învățături, sfat și vindecări, sâmbăta și duminica pe toți care se nevoiau spre a ajunge la sihăstria sa. Avva Ioan și-a cunoscut momentul morții și a murit după trei zile de rugăciune continuă.[2] *Istoria monahilor din Egipt* ne relatează că, deși avva Ioan avea 90 de ani, nu mânca altceva decât fructe, și pe acestea după apusul soarelui, în ciuda bătrâneților sale, după ce de-a lungul zilei își asuma nevoințe deosebite.

Am putea reține câteva din sfaturile avvei Ioan.

„Privegheați ca nici o patimă să nu vă tulbure, nici slava, nici lauda omenească, nici atribuirea vreunei harisme (care poate duce la dragostea de sine), nici reputația că sunteți drepți, nici laudele cu privire la dreptatea voastră, nici vreo amintire cu privire la vreo rudă care vine în munte când vă rugați, nici amintirea vreunei bucurii sau a vreunei alte stări fizice, nici amintirea celor din lume, altfel riscați ca vanitatea să devină realitate prin gândurile rele care vă trag în sens opus, chiar când stați de vorbă (în rugăciune) cu Domnul."[3]

„Trebuie să ne apropiem de Dumnezeu totdeauna cu măsură și teamă, venind în întâmpinarea Duhului Sfânt, pe măsura puterilor noastre și atât cât stă în putință omuui. Dacă-L căutăm pe Dumnezeu, trebuie ca mintea să ne fie liberă de alte gânduri."[4]

[1] ***Historia monachorum în Aegypto***, 64, trad. de A.J Festugière, Ed. du Cerf, Paris, 1964, p. 27.

[2] Paladie, ***op. cit.***, pp. 74-78. Lui Paladie avea să-i prezică faptul că va ajunge episcop, dar și că va avea parte de mari necazuri, ceea ce s-a și confirmat ulterior. Paladie va ajunge episcop în Elenopolis (Bitinia). Din cauză că a luat apărarea Sfântului Ioan Hrisostom, va suferi închisoare și depunere din treaptă.

[3] ***Historia monachorum in Aegypto***, 25, p. 16.

[4] ***Ibidem***, 27, p. 17.

6. Sfântul Apollo și comunitatea din Hermopolis

Apollo s-a născut în Tebaida în anul 306. Avea un frate mai mare, care se retrăsese în pustiu și care trăia cu mare sfințenie viața monahală. Aceasta l-a determinat, ca la vârsta de cincisprezece ani să meargă și el în pustiu și să înceapă osteneala anahoretică alături și sub îndrumarea fratelui său. După moartea fratelui său, Apollo va rămâne în pustie, până când, primind poruncă prin înger să părăsească pustia și să se stabilească într-un loc mai populat, a venit și s-a stabilit în Hermopolis, locul, de altfel, unde se refugiase sfânta Familie când Irod dezlănțuise urmărirea Pruncului Iisus. Trăise în pustie patruzeci de ani. Venirea la Hermopolis a avut loc în vremea împăratului Iulian Apostatul (361-363). S-a stabilit într-o peșteră, începând să trăiască și să se roage potrivit modului în care se obișnuise în pustie. Foarte curând, în jurul Sfântului Apollo s-au adunat mulți anahoreți formând un adevărat sat de anahoreți, care, spre sfârșitul secolului al IV-lea număra în jurul a cinci sute de călugări, veniți din Egipt, Etiopia și Palestina.

Deși ducea o viață foarte aspră, Apollo primea pe oricine cu o deosebită bunătate și dragoste. Ba, mai mult, se căznea să alunge tristețea din sufletul oricărui frate pe care-l vedea că este mâhnit. Prin urmare, „dacă cineva se arăta puțin mâhnit, avva Apollo îl întreba despre cauza întristării sale. Adesea, chiar dacă cineva voia să-i ascundă supărarea, el îi spunea de la sine ceea ce celălalt avea în inimă, iar cel în suferință recunoștea răul de care suferea. Și consemnul pe care el îl dădea era: «Trebuie alungată orice tristețe de la cei care-L au pe Dumnezeu Mântuitor și nădăjduiesc în împărăția cerurilor. Să se întristeze păgânii! Să se plângă iudeii! Să plângă păcătoșii fără încetare, dar drepții să se veselească! Căci, dacă cei care iubesc bunurile pământești, se bucură de aceste lucruri pieritoare și de scrută durată, noi care aspirăm la o așa de mare slavă și așteptăm eternitatea, cum să nu săltăm de bucurie din toată ființa noastră»".[1]

[1] ***Histoire litteraire du mouvement monastique***, 7, 14; 4-7, la Adalbert de Vogué, ***op. cit.***, pp. 343-350.

Sfântul Apollo era un desăvârșit îndrumător de suflete. Întregul efort ascetic asumat de Apollo și comunitatea sa, urmărea împroprierea smereniei, a bunătății și, mai ales, a bucuriei sfinte. Bucuria Sfântului Apollo era atât de mare când primea pelerini, încât, atunci când aceștia părăseau mănăstirea, el însuși îi conducea o bucată de drum, dându-le apoi un frate drept călăuză până la apropierea lor de următoarea mănăstire.

În comunitatea constituită în jurul Sfântului Apollo, călugării purtau veșminte albe, despre care Rufin spune că erau totdeauna foarte curate. Apollo nu încuraja practicile ostentative, cum ar fi purtarea părului lung și a lanțurilor. Nu se știe dacă Apollo era preot. Autoritatea de care se bucura ne face să credem că era preot. Ceea ce cunoaștem sigur este faptul că la Hermopolis Sfânta Liturghie se săvârșea zilnic, după ceasul al III-lea și înainte de masă, la ea împărtășindu-se toți monahii. După Sfântul Apollo „călugărul trebuie să se împărtășească zilnic cu sfintele taine, altfel, dacă se depărtează de ele, se îndepărtează de Dumnezeu".[1]

În ceea ce privește regimul alimentar, călugării de la Hermopolis mâncau numai legume crude. Miercurea și vinerea nu mâncau nimic. La început, fiecare călugăr primea hrana la chilia sa, cu excepția duminicii, când toți mâncau împreună. Dacă în comunitate erau pelerini în zilele de post, aceștia primeau hrană, însă, nu și cei care îi însoțeau în comunitate din cadrul comunității. Oricum, nu se mânca nimic înainte de Sfânta Liturghie. După Sfâta Euharistie, unii participau la masa comună, alții se retrăgeau la chilie. La ceasul al IX-lea cei care nu se retrăseseră la chilie veneau la biserică împreună cu părintele lor duhovnicesc unde făceau oficiul de seară (vecernia) care dura până târziu după miezul nopții, călugării cântând imne și ascultând sfaturile duhovnicului lor. Vizitând comunitatea din Hermopolis, spre sfârșitul secolului al IV-lea, Rufin avea să consemneze că imnele ascultate în timpul privegherilor călugărilor de acolo încântau prin bucuria pe care o transmiteau. Sfântul Apollo îi îndemna pe călugări să se întreacă unul pe altul prin virtuți,

[1] Rufin, ***Hist. Mon.***, la Ivan Gobry, ***op. cit.***, p. 199.

dar în același timp să nu sufere vreunul că a ajuns inferior celuilalt.[1] Merită remarcat faptul că Apollo a avut o mare influență asupra locuitorilor din împrejurimi. A luptat împotriva păgânismului, a practicilor și ceremoniilor păgâne. În același timp s-a dovedit un făcător de minuni, atât în interiorul comunității, cât și în afara ei. Se spune că a înmulțit în mod minunat pâinile, grâul și untdelemnul în vreme de foamete, că avea darul vindecărilor și al alungării demonilor. Toate acestea și grija față de programul liturgic și față de Sfânta Euharistie, ne întăresc convingerea că era și preot.

7. Sfântul Amun și comunitatea din Muntele Nitriei

Amun (sau Amon) venea dintr-o familie de creștini din Egiptul de Jos. Potrivit obiceiului, fusese logodit de mic. Tânărul era însă atras de viața anahoretică. Părinții săi au murit când el împlinise vârsta de douăzeci și doi de ani. Autoritatea paternă o avea acum un unchi de-al său. Acesta i-a amintit că era logodit și că avea obligații față de logodnică. El i-a organizat căsătoria și nunta. Încă din noaptea nunții, Amun își convinge soția ca ei să trăiască în feciorie. Aceasta a acceptat. Timp de optsprezece ani ei au trăit, păstrând fecioria și unul și altul. Prin anii 320-325 cei doi soți hotărăsc să se separe definitiv. El va lăsa casa soției (în jurul căreia, ulterior, se va forma o comunitate de fecioare), iar el va merge în pustiul Nitriei unde s-a stabilit într-o peșteră cu două încăperi boltite, unde a dus o viață de rugăciune și muncă, hrana fiindu-i pâinea și apa. Trăia singur, dar se pare că în regiunea respectivă mai trăiau anahoreți. Se știe că primul care ar fi locuit în muntele Nitriei a fost Fronton,[2] martir în vremea împăratului Antoniu (138-161). În jurul lui Fronton se adunaseră la jumătatea secolului al II-lea un număr de șaptezeci de bărbați.

Nitria se găsește în Egiptul de Jos, la 60 km. de Alexandria și la 50 km. de cel mai occidental brat al Nilului (de la care, spre est,

[1] ***Historia monachorum in Aegypto***, 7, 4, 2. Adalbert de Vogué, ***op. cit.***, p. 352.
[2] Ivan Gobry, ***op. cit.***, p. 238.

se întinde Delta Nilului). La vest începe deșertul muntos care duce spre Libia. Spunând că Nitria se găsește într-un loc muntos (uneori anahoreții vorbesc de „Muntele Nitriei") nu trebuie să ne imaginăm munți ca la noi. Așa-zisul „Munte al Nitriei" este o regiune pietroasă și stâncoasă, care nu depășește patru metri peste nivelul mării (cum ar fi regiunea în care se găsesc Marea Lavră și Prodromul în Muntele Athos). Relieful se înalță spre sud, ajungând dincolo de canalul Nubariya, unde există zone cu stânci înalte de cca. 15 m. deasupra nivelului mării. Spre sud, în aceeași regiune, se deschide o vale (care, uneori este sub nivelul mării) în ai cărei pereți stâncoș erau multe peșteri. Actualmente, pe lângă peșteri, se văd și urmele unor construcții (chiliile călugărilor) durate în piatră.[1]

Numele de Nitria vine de la zăcămintele de „natron", adică salpetru, folosit din vechime la îmbălsămarea mumiilor și la prepararea leșiei pentru spălat rufele. Pornindu-se de aici, s-a considerat că regiunea este favorabilă din punct de vedere duhovnicesc, în sensul că acolo oamenii se curățau și de păcate. De aici obiceiul călugărilor nitrioți de a spăla în mod simbolic, picioarele celor care-i vizitau.

Cum Nitria nu era departe de Alexandria, foarte curând s-a auzit de nevoințele Sfântului Amun. Așa că mulți râvnitori de viață ascetică au venit și s-au stabilit în jurul lui, formând un adevărat sat de anahoreți. El indica chiar locurile unde urmau ca ucenicii să-și ridice chilii. În Nitria autorul comunității a rânduit un fel de piațetă în cerc, unde a ridicat biserica centrală și a săpat o fântână. La început fiecare anahoret avea programul său de rugăciune și muncă. Toți participau însă la slujbele comune din biserică. Între comunitatea din Nitria și cele ale Sfântului Antonie (din Pispir și Qolzum) au fost contacte și legături. Sfântul Amun a mers de mai multe ori la Sfântul Antonie, iar acesta a venit la Sfântul Amun (cel puțin o dată, când a indicat și locul unde avea să se fondeze comunitatea scetică). Călugări din comunitățile Sfântului Antonie (cum ar fi Pior și

[1] Derwas J. Chitry, ***Et le désert devint une cité...***, Abbaye de Bellefontaine, 1980, pp. 74-75.

Pamvo) au venit și s-au stabilit lângă Sfântul Amun. Între Sfântul Antonie și Amun s-au stabilit relații frățești atât de adânci, încât, atunci când Amun a trecut la cele veșnice (înainte de 356), Sfântul Antonie a văzut înălțându-se la cer sufletul luminos al prietenului său.

Page 52 of 137

Comunitatea din Nitria a avut foarte mult de suferit în vremea împăratului Valens. Acesta, arian fiind, a sprijinit partida ariană din imperiu. În 375 a înlăturat pe episcopul Petru al Alexandriei, fratele Sfântului Atanasie cel Mare, punând în locul lui pe un oarecare Lucius. Acesta a dezlănțuit o persecuție împotriva ortodocșilor, similară celei din vremea împăratului păgân Dioclețian: au fost masacrați oameni de diverse categorii: copii, femei, fecioare, călugărițe și bărbați. Au fost torturați, aruncați la fiare, omorâți prin flagelări sau arși. Arienii au trimis în Nitria un număr de 3.000 de soldați care, năpustindu-se peste călugări, pe care i-au ucis cu sabia, i-au spânzurat de copaci, i-au omorât cu pietre. O parte dintre călugări s-au retras departe, în munte. Dintre aceștia mulți au murit de foame. În acea epocă, Melania, matroana romană, se găsea în Egipt. Ea a organizat acțiuni de hrănire a celor retrași în munți din cauza persecuției.

După moartea lui Valens, prin urcarea pe tron a lui Teodosie cel Mare, situația ortodocșilor s-a schimbat. Prin urmare și viața anahoretică din muntele Nitriei a revenit la ritmul stabilit de întemeietorul comunității. În ceea ce privește organizarea vieții din comunitatea nitriotă avem relatări de la Paladie (în „Istoria Lausiaca"), Rufin (în „Historia Monachorum in Aegypto") și Ieronim (în scrisoarea către Sfânta Eustochia). Toate aceste surse redau situația comunității din ultimele decenii ale secolului al IV-lea, știut fiind însă că acolo se respecta regula stabilită de întemeietorul ei.

Prin 391-394, când Paladie vizita comunitatea din Nitria, existau în jurul a 50 de case, compuse din una sau mai multe camere și o cameră comună (în situația că erau mai mulți viețuitori în ele). Călugării trăiau unul, doi sau mai mulți în

aceeași casă. Numărul lor se ridica la 5.000 în comunitatea propriu-zisă, la care se adăugau alți 500, retrași în munți.[1]

Biserica, în centrul comunității, a fost reconstruită de m ai multe ori și mărită, spre a satisface nevoile numărului crescând de monahi. În biserică erau lăsați să crească trei palmieri de care era așezat câte un bici pentru corijarea răufăcătorilor care veneau în comunitate, a călugărilor care cădeau în diverse „neascultări" și a vizitatorilor care încălcau regula mănăstirii. Lângă biserică se găsea arhondaricul. Vizitatorii, după o săptămână de stat în mânăstire erau obligați să presteze diverse munci pentru comunitate (în special la bucătărie și la brutărie), putând rămâne apoi atât cât doreau ei. În comunitate erau șapte brutării, erau medici și alte persoane care îngrijeau de bolnavi. Călugării se ocupau cu țesutul foilor de cort și cu agricultura. Cultivau vița-de-vie, produceau vin. Aveau voie să consume vin și să-l vândă.

După relatările Fericitului Ieronim[2] călugării erau rânduiți în grupuri de câte zece și de câte o sută. De obicei, conducătorul grupurilor era cel mai în vârstă. Lui i se datora o ascultare deosebită. Tot bătrânii aveau responsabilitatea preluării tinerilor și inițierii lor în viața monahală. Până la ceasul al IX-lea, toți monahii trebuia să rămână în chilii. Puteau merge prin diversele case persoanele special rânduite (un fel de supraveghetori) care se îngrijeau de cele trebuitoare fiecărui frate, acordau îngrijiri celor bolnavi sau mângâiau și îmbărbătau pe cei obosiți și slăbiți de ostenelile vieții monahale. La ceasul al IX-lea se adunau în săli special amenajate, unde săvârșeau slujba de seară, cântau imne și psalmi și ascultau cuvintele celor mai destoinici, de regulă șefii peste grupurile de o sută de călugări. Paladie avea să spună că: „Atunci când se opresc din lucru, la ceasul al IX-lea, se pot auzi imnele care răsună din fiecare încăpere (unde se adună călugării, n.n.), în așa fel, încât crezi că te găsești înălțat în rai. Cât despre biserică, în ea nu se merge decât duminica. Câtă vreme întâiul

[1] Paladie, H.L., 7, 2-5, la Vencent Desprez, ***Le monachisme primitif, des origines jusqu'au concile d'Ephès***, col. *Spiritualité orientale*, nr. 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 387.

[2] Fericitul Ieronim, Ep. Ad. Eustochin.

preot este în viață, nici unul dintre ceilalți preoți nu săvârșește Sfânta Liturghie, nu predică, nu judecă; ci ei nu fac altceva decât să-l însoțească în liniște pe protos."[1]

După rugăciunea de la ceasul al IX-lea se lua masa în liniște, păstrându-se rânduiala de a merge la masă în grupuri de câte zece. Hrana consta în legume, fructe și pâine. Cei bătrâni primeau și vin. Aceștia primeau și seara hrană. După masă se cântau imne din Sfânta Scriptură. Călugării se retrăgeau la chiliile lor, unde puteau rămâne în camera comună sau să se retragă în camerele lor unde rămâneau până la miezul nopții, când se adunau din nou la rugăciune. Aceasta dura până la jumătatea nopții. Unii se rugau până în zori.

Cât privește ascultările, acestea erau diverse: în grădina de legume, în livadă, la vie, la brutărie, la bucătărie etc. Unii împleteau rogojini, țeseau, coseau haine, sau confecționau sandale. Alții copiau Sfânta Scriptură, făcând în așa fel ca fiecare călugăr să aibă câte un exemplar al Bibiei. Economul general primea produsul muncii și rânduia călugării la diverse ascultări pentru câte o lună, prin intermediul șefilor peste grupurile de câte zece.

Vizitatorii erau primiți cu mare ospitalitate. Puteau să rămână în mănăstire o săptămână, fără să lucreze. Dacă rămâneau mai mult, erau invitați să lucreze în livadă, la cuptorul de pâine sau în bucătărie. Nitrioții aveau deosebite preocupări cărturărești: până și vizitatorilor știutori de carte, li de dădeau cărți să citească pe durata șederii în comunitate. Acetora nu li se permitea însă să stea de vorbă cu alții mai mult de o oră, spre a nu se deda la vorbire deșartă. Paladie (op cit. c7) relatează că în comunitatea din Nitria se găseau și doctori. Nu este exclus ca pentru frați și pentru vizitatori să fi existat un sistem organizat de asistență medicală.

Ca o concluzie generală a sistemului de viață din mănăstirile Nitriei ar putea-o constitui cele scrise de Rufin (care a vizitat comunitatea în 397), care spunea: „Ei (călugării) locuiesc în case diferite, dar rămân strâns uniți și de neseparat prin inimă, credință și prin caritate".[2]

[1] Paladie, ***op. cit.***, 7, p.25

[2] Cf. Adalbert de Vogué, ***op. cit.***, p. 365.

Merită remarcat faptul că rânduiala Sfântului Amun a creat un adevărat sistem chinovial. Nu este de inspiraţie pahomiană. Comunitatea din Nitria a luat fiinţă în aceeaşi perioadă cu comunitatea fondată de Sfântul Pahomie în Tabena. Sfântul Amun a fost şi el un creator de monahism chinovial, din păcate sistemul lui nu s-a transmis posterităţii.

Comunitatea din Nitria a fost totdeauna în comuniune cu episcopul său din Hermopolis Parva (Damanhur, actualmente), la 15 km. de Nitria. Din comunitatea aceasta au fost aleşi şi episcopi, chiar de pe vremea Sfântului Atanasie cel Mare, care l-a hirotonit pe Dragonhus.

8. Avva Or şi comunitatea sa

În pustiul Nitriei trăia un anahoret pe nume Or. Era cunoscut de toţi anahoreţii pentru viaţa lui deosebită. Sfânta Melania Romana va avea cuvinte pline de admiraţie despre el, în însemnările sale. Fusese ucenicul lui Amun. Spre deosebire de Paladius, care nu l-a mai găsit în viaţă, când a vizitat şi a trăit o vreme în pustiul Nitriei, Melania l-a cunoscut personal pe acest mare avvă. Despre Or se spune că nu a minţit niciodată, nici nu a jurat, nici nu s-a jucat, nici nu a blestemat pe cineva, nici nu a vorbit cuiva fără să fie necesar să-i vorbească.[1] Când a ajuns la maturitate, „vârsta adevăratei îmbătrâniri" (Historia Monachorum in Aegypto) i s-a arătat un înger care i-a poruncit să părăsească pustiul pentru a se stabili într-un loc mai populat, unde: „pe câţi îi va converti peste atâţi va fi pus mai mare în ceruri". Îngerul îl asigură că nu va duce lipsă de nimic. Or se stabileşte într-un loc populat, îşi construieşte o colibă, plantează pomi şi continuă viaţa sa anahoretică. Când a fost vizitat de autorul Istoriei călugărilor din Egipt, spre sfârşitul secolului al IV-lea, conducea o comunitate de o mie de monahi.[2] Pe atunci, în vârstă de aproape 90 de ani, „avea o barbă albă care-i ajungea până la piept şi cu o faţă aşa de strălucitoare, încât, atunci când îl vedeai erai intimidat" (Ibidem, eodem loco). Va

[1] Paladie, ***Ist. Laus.***, 9, trad. rom, p. 27, şi ***Pateric***, Ed. Alba-Iulia, p. 239.
[2] ***Historia Monachorum...***, vol. II, Festugière, p. 29.

căpăta harisme deosebite: din neștiutor de carte avea să știe deodată să citească, ajungând să recite Scriptura; va primi darul vindecărilor și al alungării duhurilor rele, ceea ce face ca în jurul lui să se adune mulți călugări. „Mutarea lui Or este, desigur, un fapt nou, atât prin chemarea de sus care determină această mutare, cât și prin demersul care duce la îndeplinirea chemării și situația stabilă la care duce respectivul demers".[1] Nu se cunosc mai multe amănunte referitoare la viața din interiorul comunității de sub îndrumarea lui Or. Se știe că se împărtășeau zilnic și că ospitalitatea era deosebită; când pelerinii veneau din abundență, erau mobilizați toți frații din cadrul comunității. Comunitatea lui monahală se remarca printr-o ospitalitate deosebită. El însuși spăla picioarele oaspeților și-i servea la masă, nu numai cu bucate, ci și cu sfaturi din Scriptură.[2] Se pare că membrii comunității avvei Or purtau veșminte albe. Avva Or era un om de o modestie deosebită. Se spune în „Pateric" că avva Sisoe i-a cerut lui Or un cuvânt de învățătură. Iar acesta i-a zis: „Ai încredere în mine?" „Am!", i-a spus Sisoe. „Du-te și ceea ce m-ai văzut pe mine făcând, fă și tu!" „Ce să văd, părinte, la tine?" Și i-a răspuns bătrânul: „Când vreun gând semeț sau de mândrie va pătrunde în tine, analizează-ți conștiința dacă ai păzit toate poruncile, dacă iubești pe vrăjmașii tăi și te întristezi de scăderile lor și dacă te socotești pe tine rob netrebnic și mai păcătos decât toți. Și chiar dacă le-ai împlinit pe toate acestea, nici atunci să nu cugeți cele semețe, știind că semeția toate le dărâmă."[3]

Cu Or, asistăm nu numai la înființarea uneia dintre primele forme de viață monahală cenobitică, dar și la una dintre formele monahale cenobitice în afara pustiului. Trebuie reținut un element foarte important: „comunitatea" lui Or nu era o simplă comunitate, ci un fel de asociație de mănăstiri - Ta monasteria synkrotesén.[4]

[1] Adalbert de Vogué, ***Histoire litteraire du mouvement monastique*** (dans l'antiquité), vol. III, Les éditions du Cerf, Paris, p. 343.
[2] ***Historia Monachorum...***, p. 32.
[3] ***Ibidem***, p. 191.
[4] ***Historia monachorum in Aegypto***, 2, 2, text grec. Apud Adalbert de Vogué, ***op. cit.***, p. 346.

9. Avva Pamvo

Este un alt ucenic al lui Amun, în muntele Nitriei. S-a născut în anul 303 și a ajuns preot. Între virtuțile acestuia, Paladie și contemporanii lui semnalează „siguranța în cuvânt mai mult decât toți, mai mult chiar și decât marele Antonie".[1] Era un om detașat complet de ceea ce însemna bani. Cu privire la această detașare, Paladie istorisește ceea ce i-a relatat Melania. Aceasta, vizitând pustnicii din muntele Nitriei și întâlnindu-l pe Pamvo, i-a dăruit 300 de lire de argint. Bătrânul a binecuvântat-o, continuând să împletească ramuri, spunându-i: „Dumnezeu să te răsplătească". Apoi, a dat suma de bani ucenicului său, Origen, spre a o trimite comunităților monahale din Libia și din insule, pe care le considera mai sărace. Văzând că nu i-a acordat mai multă atenție pentru darul făcut, patriciana Melania i-a zis: „Părinte, cred că știi ce înseamnă trei sute de lire". Fără să ridice capul de la munca sa, bătrânul i-a spus: „Cel căruia i-ai dat, n-are nevoie să-i numere. Cel ce măsoară munții, cunoaște cu atât mai mult cantitatea argintului. Dacă mi i-ai dat mie, bine ai spus. Iar, de i-ai dat lui Dumnezeu, Care n-a trecut cu vederea nici măcar cei doi bănuți ai văduvei, mai degrabă, taci!". Melaniei, i-a dăruit coșul spunându-i: „Primește acest coș din mâinile mele ca să-ți aduci aminte de mine, căci altceva nu am să-ți las". Și și-a dat duhul. Era anul 373. Paladie spune că Melania l-a depus în mormânt, păstrând coșul în mânăstirea fondată de ea în Ierusalim.[2]

Se spune că avva Pamvo era atât de smerit, încât a cerut lui Dumnezeu să nu-i dea vreo harismă, și Dumnezeu atât l-a slăvit, încât fața lui strălucea ca fulgerul și era în smerenia lui ca un împărat pe tron (Pateric). Se spune că la avva Pamvo au venit niște frați, prezentându-și virtuțile (postul, milostenia, rugăciunea etc.) și întrebându-l dacă se vor putea mântui. După multă chibzuință Pamvo le va spune: „Toate sunt bune, dar de veți păzi conștiința față de aproapele, așa vă veți mântui". Invitat odată la Alexandria de Sfântul Atanasie, și coborând în oraș, avva Pamvo văzând o prostituată, a început să plângă. Iar cei ce erau împreună cu el, l-au întrebat de ce plânge. Iar el le-a spus: „Din două motive: unul este pierzarea acelei femei și cel de-al doilea este că la mine nu am constatat atâta nevoință pentru a plăcea lui Dumnezeu, câtă are acea femeie pentru a plăcea celor desfrânați".[1]

Pamvo a murit la vârsta de șaptezeci de ani în timp ce împletea un coș, fără să fi fost bolnav. Paladie a aflat de la ucenicii lui Pamvo Origen și Amoniu, că înainte să moară Pamvo a spus: «De când am venit în acest loc pustiu, mi-am clădit chilia și am locuit în ea, nu-mi amintesc să fi mâncat pâine „în dar", din afară de mâinile mele și nu m-am căit de vreun cuvânt pe care l-am grăit până în acest ceas. Și totuși, plec la Dumnezeu ca unul ce n-am început încă să am adevărata evlavie față de Dumnezeu.»[2]

În viziunea acestui anahoret, adevărata evlavie față de Dumnezeu începea după împlinirea exigențelor morale față de semeni care constau înainte de toate în *a nu fi povară pentru nimeni* și în *a nu spune vreo vorbă, deșartă sau chiar la locul ei, dar care ar fi putut afecta pe cineva* și, prin urmare, să creeze regrete și mustrări de conștiință. Comportamentul în limitele moralității, adică determinat de împlinirea poruncilor, nu suplinește evlavia, ci ne pregătește pentru evlavie.

10. Sfântul Macarie Alexandrinul și comunitatea din Kellià

Comunitatea cunoscută sub numele de Kellia a luat naștere ca o prelungire a comunității din Nitria, unde monahismul nitriot și-a atins culmea. Aici, în Nitria, se adunară mulți călugări, încât nu mai exista liniștea care era existentă cu zece ani mai devreme. În 338, în drum spre Alexandria, Sfântul Antonie a trecut pe la Amun. Acesta i-a comunicat îngrijorarea privind problema liniștii în comunitatea sa. După masa de prânz, la ceasul al IX-lea (orele 2-3 după amiază), la propunerea lui Antonie, cei doi bătrâni au pornit în linie dreaptă prin

[1] Paladius, ***op.cit.***, p. 20.
[2] ***Op. cit.***, p. 28.

[1] ***Patericul egiptean***, ed. rom., p. 240.
[2] Paladie, ***Istoria Lausiacă***, 10, trad. rom., p. 28.

pustiu. La apusul soarelui s-au oprit. Sfântul Antonie l-a sfătuit pe prietenul său, avva Amun, ca acolo să pună bazele unei noi comunități, ceea ce s-a și realizat: o comunitate de chilii, de unde și numele Kellià dat întregului sit unde a existat comunitatea. Era la cca. 18-20 km. la sud de Nitria, la intrarea în pustiul libian. Cei care terminau perioada de noviciat (3 ani) și doreau un regim de viață mai izolat, puteau să se retragă la Chilii, ducând o viață mai singuratică. Aici pustiul era mai puțin populat decât cel din Nitria, lăsând posibilitatea ca fiecare monah să-și zidească chilia cât mai departe de vecinul său. Chilia propriu-zisă era, precum astăzi în Muntele Athos: o casă cu cel puțin două încăperi (din care una servea drept paraclis), împrejmuită de un zid de cărămidă. În curtea chiliei era săpată o fântână (apa se găsea la 5-6 m. adâncime) și era amenajată o grădină de legume. Într-o chilie locuiau unul sau mai mulți frați. În situația în care locuiau mai mulți frați, locuința avea mai multe încăperi. Traiul mai aspru, a făcut ca la chilii călugării să nu depășească cifra de șase sute.[1] Ei se găseau în legătură continuă cu Nitria (de unde primeau, de altfel, pâinea) și cu comunitatea scetică. În mijlocul comunității de la Chilii era biserica. Sâmbăta seara comunitatea se aduna la biserică, luând masa în comun. Apoi se începea privegherea, care se continua, după miezul nopții cu Sfânta Liturghie. Rugăciunea comună era prezidată de preot (aici au fost totdeauna preoți puțini), foarte respectat, dar neimplicat în probleme gospodărești și administrative. În restul săptămânii, călugării își făceau rugăciunile la chilie în cadrul programului obișnuit de muncă, de rugăciune și de studiul Scripturii existent în comunitate.[2]

[1] În 290, când Paladie ajunge la Kellià, comunitatea fiind în perioada ei de înflorire, acolo viețuiau 600 de calugari. Cf. ***Istoria Lausiacă***, VII, trad. rom., Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, 199, pp. 23-25.

[2] Pentru amănunte privind viața călugărilor de la Kellia merită citită cartea lui Antoine Guillomont, ***Originile vieții monahale***, apărută în versiunea românească la Anastasia, în 1998, în traducerea lui Constantin Jinga.

Rufin, care a trăit în Nitria și Kellia între anii 373-398, avea să scrie următoarele despre modul de viață al călugărilor de la Chilii:

„Fiecare rămâne la chilia lui. Mare este liniștea, mare este liniștirea! Numai sâmbăta și duminica ei se adună la biserică și se văd unii pe alții ca și cum au ajuns în cer. Dacă cineva lipsește din adunare, ei înțeleg îndată că-l împiedică să vină vreo problemă de sănătate și toți merg să-l vadă, desigur, nu toți deodată, ci în momente diferite, fiecare aducând ceea ce are la îndemână; dacă nu aduce ceva, poate să spună celuilalt un cuvânt, în felul în care ungeau cu ulei atleții în vederea luptei.

Trebuia ca unii monahi să facă trei-patru mile pentru a se întâlni cu ceilalți la biserică, atât sunt de departe unele de altele chiliile în care locuiesc, dar dragostea la ei este așa de mare și atât de mare iubirea pe care o au unii față de alții și pentru toți frații, încât toată lumea îi admiră și-i dă drept exemplu. Prin urmare, dacă se întâmplă că cineva vrea să locuiască la ei, îndată ce află aceasta, fiecare sare să-i ofere propria chilie."[1].

Chiliile au fost un fel de sihăstrie a comunității din Nitria. Aici, Rufin de Aquileea a tradus în latină „Istoria monahilor din Egipt" (scrisă între 394-395 de un autor al cărui nume nu se cunoaște). Sfânta Melania cea Bătrână a rămas în această comunitate timp de șase luni la cumpăna anilor 373-374. Cu această ocazie a organizat acțiunile de ajutorare a călugărilor ortodocși retrași în pustie în timpul persecuției dezlănțuite de arieni. Tot aici au mai trăit Fericitul Ieronim și Paula, în 385. Paladie avea să trăiască în Nitria și la Kellia timp de nouă ani, între 390-399. Tot aici a trăit și Evagrie Ponticul. Merită spus câteva lucruri despre toți aceștia cel puțin într-o notă.

Cel care a jucat un rol foarte important în viața comunității de la Chilii a fost Sfântul Macarie cel Tânăr sau Alexandrinul, care câteva zeci de ani a fost superiorul comunității. Acesta s-a născut în Alexandria prin anii 296-297. Se pare că în Alexandria a fost vânzător de dulciuri; și a intrat în pustiu prin anii 328-335 și se pare că a îmbrăcat haina monahală din mâna Sfântului Antonie

[1] ***Historia monachorum in Aegypta***, 22, 2, 3-6.

cel Mare în comunitatea din Qolzum (după cum spune martirologul copt, care, după părerea lui Ivan Gobry ar putea confunda pe Macarie Alexandrinul cu Macarie cel Mare).[1] Se pare că de la Qolzum a venit la Schit unde, de altfel, a fost hirotonit preot. De aici avea să se mute, pentru o viață mai aspră, la Chilii, unde, însă, a fost ales superior. Cele mai multe mărturii despre Sfântul Macarie Alexandrinul ni le-a lăsat Paladie în „Istoria Lausiacă".[2] Acesta l-a cunoscut personal. El trăia atunci când Paladie s-a stabilit la Chilii (390), trecând la cele veșnice după trei ani. Paladie va preciza că cele consemnate despre Macarie provin din ceea ce i-au spus alții despre superiorul lor, din ceea ce i-a relatat Macarie și din ceea ce a văzut el însuși.

Paladie îl descrie pe Sfântul Macarie astfel: „Era mic de statură, aproape lipsit de păr pe față: doar deasupra buzelor și la marginea de jos a bărbiei avea păr. Căci, din pricina nevoinței covârșitoare, nu-i odrăslea nici părul în barbă. Și avea șaizeci de ani de când se botezase."[3] Sfântul Macarie era foarte interesat să încerce toate formele de asceză. Așa se explică faptul că își construise mai multe chilii în pustiu unde practica diverse forme de asceză. Avea o chilie la Schit, în partea „cea mai dinlăuntrul pustiei", alta în pustiul libian, alta la Chilii, și alta în muntele Nitriei. Unele chilii erau fără ferestre. În ele petrecea în Postul mare. O chilie era atât de îngustă, încât nu-și putea întinde nici picioarele, iar alta mai largă în care primea oaspeții.

Spre a-și învinge somnul, nu a mai intrat în chilie douăzeci de zile, suportând arșița zilei și frigul nopții. Se spune că i s-a întâmplat să omoare un țânțar care-l pișcase. S-a căit că a ucis viață și spre expiere, a mers într-o baltă din apropierea deltei unde a rămas dezbrăcat timp de șase luni spre a-și da trupul hrană țânțarilor și mușteloi. S-a întors la chilie desfigurat, încât frații l-au recunoscut doar după voce. Auzind că monahii din Tebaida duc o viață foarte aspră, într-un an, Sfântul Macarie a mers timp de cincisprezece zile prin pustie până a ajuns la mânăstirea Sfântului Pahomie din Tabennesi. Fără să-i spună

[1] Ivan Gobry, ***op.cit.***, p. 245.
[2] ***Istoria Lausiacă***, 18, trad. rom., pp. 39-40.
[3] ***Ibidem***, p. 47.

cine era, a cerut Sfântului Pahomie să-l primească în comunitatea lui care atunci număra 1 500 de frați. A fost primit cu greu din cauză că era deja în vârstă. Sf. Pahomie considera că un bătrân neîncercat nu mai putea fi modelat de rânduiala mănăstirii sale și nici n-ar fi putut să se adapteze la programul aspru de mănăstire. În timpul Postului Mare, însă Macarie i-a impresionat pe toți, până la neliniște, cât postea. Atunci Dumnezeu i-a descoperit Sfântului Pahomie adevărata identitate a Sfântului Macarie. Pahomie a mers la Macarie și i-a spus: „De mulți ani am voit să te văd. Îți mulțumesc pentru că ai întărit pe fiii mei, ca să nu cugete ceva mare despre nevoințele lor".

Sfântul Macarie ajunsese la o înțelegere deosebită cu animalele. O hienă îi adusese o piele de oaie pentru că-i vindecase puiul de orbire. Paladie avea s-o vadă la Sfânta Melania care o primise în dar de la marele ascet. Macarie devenise celebru datorită darului alungării demonilor și al facerii de minuni. Paladie spune că Sfântul Macarie „a tămăduit atât de mulți îndrăciți, încât nu li se știe numărul". Între cele spuse de Paladie despre Sfântul Macarie merită să redăm și următoarea istorisire:

«La acest Sfânt Macarie m-am dus eu odată și l-am găsit în afara chiliei lui lângă care ședea un preot al satului, al cărui cap întreg era mâncat de boala numită cancer și i se vedea chiar osul din frunte. Venise, deci, să fie vindecat. Dar Sfântul nu a primit să se întâlnească cu el. L-am rugat, deci: „Te rog, primește-l, ai milă de el și răspunde-i!" Iar el îmi spuse: „Este nevrednic să fie vindecat. Căci i s-a trimis boala spre învățătură. Dar, dacă voiește să fie vindecat, convinge-l să se oprească a mai săvârși Sfânta Liturghie. Căci a săvârșit Liturghia, curvind.Și, de aceea se pedepsește.Și Dumnezeu îl va vindeca." Când i-am spus aceasta celui bolnav, acesta s-a învoit, jurând să nu mai împlinească slujba preoției. Atunci l-a primit și i-a spus: „Crezi că există Dumnezeu?" I-a răspuns preotului: „Da". „N-ai putut să nu-ți bați joc de el?" I-a răspuns: „Nu". Și i-a spus: „Dacă-ți recunoști păcatul și lecția ce ți-o dă Dumnezeu pentru acest păcat, de aici înainte caută dreptatea". Preotul s-a angajat că nu va mai liturghisi și că va reveni la starea de mirean. Și, numai

așa i-a pus mâna pe cap și în puține zile s-a vindecat și i-a crescut părul și a plecat sănătos.»[1]

Sfântul Macarie și întreaga comunitate din Nitria și Chilii au avut multe de suferit în timpul persecuției lui Valens, și după ce scaunul arhiepiscopiei de Alexandria a fost ocupat de Lucius, care l-a alungat pe Petru fratele Sfântului Atanasie cel Mare . În anul 375, Sfântul a fost alungat, de altfel, ca mulți alți călugări, și exilat, împreună cu celălalt Macarie, într-o insulă din Delta Nilului, locuită de păgâni, pe care i-a convertit la creștinism.[2] Prin 377 Sfântul a revenit la Chilii, unde a murit prin anii 393-394.

Spre sfârșitul secolului al IV-lea și începutul celui de-al V-lea, comunitățile din Nitria și Kellia care s-au dovedit a rămâne pe linia Ortodoxiei Sfântului Atanasie, au avut de suferit din partea patriarhului Teofil al Alexandriei. Din nefericire, schisma de la Calcedon (451) avea să divizeze comunitatea de la Kellia în două. Comunitățile din Nitria și Kellia, fiind aproape de Alexandria, au participat la toate evenimentele care au marcat marele centru bisericesc egiptean. În ciuda faptului că au avut parte de mari greutăți, aceste comunități au dăinuit chiar după cucerirea Egiptului de arabi (640), până prin secolul al VIII-lea.

Mai mult sute de ani situl în care s-a găsit comunitatea din Kellià a fost dat uitării. În anii '60, căutând să amenajeze teritoriul în vederea redării agriculturii, autoritățile egiptene au descoperit pe suprafețe foarte extinse urmele chiliilor, acoperite de nisipul pustiului. O parte din aceste vestigii au fost conservate și introduse în circuitul turistic.

11. Sfântul Macarie Egipteanul și comunitatea din Schit

Pustiul scetic (*Shiet*, în coptă, *Sketis*, în greacă, *Sceticus*, în latină) în arabă se numea „Muntele nitriului", apoi „Valea nitrului" (Wadi Natrum) se găsește în marele pustiu libian, la cca. 100 km. sud de Alexandria, 60 km. de Nitria și 45 km. de Kellia. La schit se poate ajunge pe drumul caravanelor, atât dinspre Nil, cât și dinspre lacul Mareotis. Este o depresiune care se găsește la 20 m. sub n ivelul mării, dispunând de câteva mici lacuri. Acolo se găsesc zăcăminte de nitriu, exploatate până în secolul trecut.

Ținutul este mult mai arid decât cel din Nitria. Apa se găsește cu greu și de acolo, altădată nu era nici o cale de comunicare cu alte localități. Se pare că această singurătate au preferat-o unii călugări, veniți probabil din Nitria. Nu se cunoaște numele primilor viețuitori din Schit și nici anul venirii lor aici. Celebritatea comunității din Schit se leagă însă de numele și personalitatea Sfântului Macarie, supranumit „cel Mare", „cel Bătrân" sau „Egipteanul" (după Paladie).

Elemente despre viața acestui avvă egiptean găsim la Rufin de Aquileea în „Viețile călugărilor din Egipt" la Paladie în „Istoria Lausiacă" și în „Viața Sfântului Macarie" scrisă de Serapion, episcop în Tmuis, fost ucenic al Sfântului Macarie (este alt Serapion decât cel din Tebaida și decât Serapion Sindonitul). Potrivit celor trei surse, Sfântul Macarie s-a născut într-un sat din Egiptul de Sus, prin anul 295, într-o familie creștină foarte evlavioasă. De mic a fost atras de viața anahoretică, dar, spre sfârșitul adolescenței, părinții l-au căsătorit, soția murindu-i la scurtă vreme după căsătorie. În timpul căsătoriei, cei doi soți își păstraseră castitatea. Dovedindu-se evlavios, între timp, Macarie a fost hirotonit diacon. Nu după mult tip de la moartea soției, au trecut la cele veșnice și părinții tânărului Macarie. Acum Macarie a primit deplina libertate să se consacre vieții anahoretice. După ce a împărțit averea săracilor, se stabili în afara satului, într-o chilie singuratică, sub îndrumarea unui bătrân anahoret. Macarie abia trecuse de douăzeci de ani. Văzând râvna acestuia pentru virtute, bătrânul anahoret a constatat că ucenicul său putea să ducă viața anahoretică de unul singur. Și l-a sfătuit să se stabilească la marginea satului vecin. Impresionați de virtutea tânărului diacon retras în afara satului, autoritățile din sat au făcut toate diligențele pe lângă episcopul locului ca diaconul Macarie să fie hirotonit preot. Prin urmare, episcopul l-a hirotonit

[1] ***Ibidem***, p. 45.

[2] Rufin, ***Historia ecclesiastica***, II, 3-4, ed. Mommsen, G.C.S. Eusebii opera, 2/2, p. 1003 și urm., la Vincent Desprez, ***op. cit.***, p. 281.

preot pentru satul său.[1] Paladie relatează însă că Macarie a fost hirotonit preot la vârsta de 40 de ani,[2] când făcea deja dovada că primise darul alungării duhurilor necurate și al prezicerilor. Oricum, fie că fusese hirotonit preot în satul în vecinătatea căruia se retrăsese, fie că a fost hirotonit după ce a intrat în monahism, Sfântul Macarie a fost unul din preoții de la Schit. Încă din perioada locuirii lângă satul unde fusese trimis de îndrumătorul său, Sfântul Macarie făcea dovada darurilor sale deosebite, urmare a nevoințelor sale; dar, tot atunci a a avut parte de o situație imprevizibilă și în același timp nefericită.

O fată din satul unde își avea chilia Sfântul Macarie, sedusă de un tânăr, a rămas însărcinată. Întrebând-o părinții cine este cel cu care a rămas însărcinată, să scape, eventual, de pedeapsă, tânăra a spus că tatăl pruncului care se va naște este pustnicul de la marginea satului. Acesta se bucura, însă, de mare autoritate. Probabil, gândise ea, lui nu-i vor face nimic părinții. Dimpotrivă, bietul om a fost maltratat, obligat la cauțiune și să muncească pentru întreținerea gravidei și, ulterior, a pruncului. Sfântul Macarie a acceptat această umilire, muncind ziua și noaptea pentru întreținerea femeii. Sosind sorocul să nască, tânăra a rămas în travalie mai multe zile și nu a născut până ce nu a spus că monahul era nevinovat, dând numele adevăratului tată al copilului. Aflând că tot satul urma să vină la chilia lui, să-și ceară iertare pentru modul în care se comportase cu el, Macarie a părăsit satul și a venit în Egiptul de Jos, stabilindu-se la Schit.

Era anul 325, el având vârsta de 30 de ani. După scurtă vreme de locuit la Schit într-o peșteră, Sfântul Macarie a străbătut cei peste 400 km. de deșert până la Qolzum unde l-a cunoscut pe Sfântul Antonie care l-a primit cu o mare dragoste și i-a dat sfaturi. După un an, tânărul monah a revenit la Qolzum, cerând să fie primit în comunitatea părintelui monahilor.

[1] Informația privind hirotonia lui, pe când era în sat, vine din relatările autobiografice ale Sfântului Macarie consemnate în Pateric(1), Ed. rom., p. 129.

[2] Paladie, ***op. cit.***, 17, p. 36. Cele relatate de Paladie sunt auzite de el de la călugării din Schit. El nu l-a cunoscut personal, ca pe celălalt Macarie, acesta murind cu un an înaintea venirii sale la Schit (390-391).

Sfântul Antonie l-a îmbrăcat în veșmântul anahoretului, i-a dat toiagul său, dar l-a îndemnat să se întoarcă la Schit, unde avea să devină păstorul unei mari comunități.

Curând, în jurul Sfântului Macarie s-au adunat mulți călugări, comunitatea ajungând să aibă patru biserici și aproape 10.000 de viețuitori. Nu se cunosc amănunte privind rânduiala de la Schit. Nu era însă o viață cenobitică.

În Schit, Sfântul Macarie a trăit 60 de ani, până la moarte, în anul 390. A avut o activitate deosebită, nu neapărat datorită calităților sale organizatorice, ci datorită mai degrabă prezenței sale harismatice. În Pateric, se spune despre el că devenise un fel de Dumnezeu pământesc. „Căci, precum este Dumnezeu acoperind lumea, așa se făcuse avva Macarie acoperind greșelile ce le vedea, ca și cum nu le-ar fi văzut, și pe cele pe care le auzea ca și cum nu le-ar fi auzit".[1] Sfântul Macarie avea daruri deosebite, cum ar fi: darul facerii de minuni, al vindecărilor și al alungării duhurilor necurate. Paladie scrie că a auzit despre Sfântul Macarie că a înviat un mort spre a convinge un eretic de învierea morților pe care ereticul o contesta; același Paladie relatează împrejurarea în care Sfântul Macarie a zădărnicit lucrarea unui magician păgân care a transformat soția unui biet creștin în iapă. Sfântul readuce femeia la forma inițială prin rugăciune intensă și prin stropire cu aghiasmă, spunându-i: „Să nu părăsești niciodată Biserica. Căci acestea ți s-au întâmplat pentru că nu te-ai apropiat de Sfintele Taine cinci săptămâni". Vulnerabilitatea la lucrarea satanei este direct legată de apropierea sau îndepărtarea de Dumnezeu. Și apropierea cea mai reală și cea mai eficientă este în Sfintele Taine.

Sfântul Macarie avea darul proorociei. Paladie relatează că în apropierea Sfântului Macarie se nevoiau doi anahoreți. Cel care-i era mai apropiat, Ioan, a ajuns chiar preot. Acestuia, Sfântul Macarie i-a spus într-o zi: „Ascultă-mă, frate Ioane, vei fi ispitit și te va ispiti duhul iubirii de argint. Așa am văzut.Și știu că de mă vei asculta cu răbdare, te vei desăvârși în locul acesta și vei fi slăvit și biciul nu se va apropia de locașul tău" (Ps. 90, 10). „Dar, de nu mă vei asculta, va veni asupra ta sfârșitul lui Ghezi, de a cărui

[1] ***Pateric***, 31, p. 137.

boală vei și suferi" (Regi 5, 27). Și s-a întâmplat că, după cincisprezece-douăzeci de ani de atunci și după moartea Sfântului Macarie, acela n-a ascultat. A fost cuprins de lepră peste tot trupul și a murit așa.

Sfântul Macarie era un mare rugător. Foarte des avea momente de extaz și „viețuia mai multă vreme în Dumnezeu, decât în legătură cu cele de sub cer" (Paladie, op. cit., pp. 36-39). Se spune că el avea o rezistență deosebită la toate formele de înfrânare și privațiune și la cele mai dure forme de ispitire de către duhurile necurate. Smerenia lui cutremura pe diavoli. „Numai cu gândul vostru cel smerit vă deosebiți de noi să biruiți"[1] avea să-i spună un diavol care a devenit neputincios când a încercat să-l sfâșie cu un cuțit.

Blândețea, bunătatea și iubirea lui față de frați erau virtuțile care impresionau pe toți, dincolo de celelalte daruri cu care fusese înzestrat de Dumnezeu. Nu mustra pe nimeni. Vorbind numai cu blândețea caracteristică, confrații și ucenicii lui pricepeau ce trebuie să facă spre a se mântui.

Se spune despre el, că mergând la un frate bolnav, l-a întrebat ce dorește să mânânce. Și el i-a răspuns: o prăjitură, lucru cu adevărat de neacceptat și de neimaginat în regimul alimentar de la Schit. Cu toate acestea, Sfântul Macarie a plecat spre Alexandria (distanță de 60 de km.) și cu puținii bani pe care-i avea, a cumpărat bolnavului prăjitura dorită, pe care i-a dăruit-o cu o bucurie nemaiîntîlnită la un sihastru.[2] Vorbind despre bunătatea care trebuie să domnească între frați, avva Macarie avea să spună: „dacă ne vom aduce aminte de răul pe care ni l-au făcut nouă oamenii, alungăm de la noi puterea aducerii aminte de Dumnezeu. Iar, dacă ne vom aduce aminte de răutățile diavolilor, vom fi nevătămați".[3] Am putea înțelege că secretul blândeții, al bunătății și al tuturor virtuților Sfântului Macarie, „tânărul bătrân" era familiaritatea cu numele Domnului nostru Iisus Hristos. Avva Macarie spune că numele Mântuitorului în gura creștinului trebuie să fie cum erau mirodeniile în gurile femeilor, odinioară: acestea luau în gură mirodenii spre a le îndulci saliva și a face gura plăcut mirositoare: «Dacă „mestecăm" acest nume binecuvântat, pronunțându-l în mod constant, el aduce în sufletele noastre forța, blândețea, și ne descoperă cele cerești, el care este hrană aducătoare de bucurie, fântână aducătoare de mântuire, gingășia apelor viu-făcătoare, blânderea care depășește orice blândețe: numele Celui care este în Ceruri, Domnul nostru Iisus Hristos, Împăratul împăraților, Domnul domnilor, alungă din suflet orice gând rău, ca o recompensă cerească dată celor care-l caută din toată inima.»[1]

Desăvârșirea în comunitatea de la Schit, ca de altfel, în general, nu era (și nu este) legată de înaintarea în vârstă și nici de lungimea stadiului în mănăstire, ci de intensitatea cu care călugării trăiau în Dumnezeu. Sfântul Macarie povestește despre doi tineri, frați, de familie bună, veniți din Alexandria la Schit spre nevoință. Unul era încă adolescent. În trei ani aceștia au ajuns la un așa grad de desăvârșire, încât au impresionat până și pe bătrânul avvă Macarie. Și aceasta, fără a sta tot timpul în prejma duhovnicului, împlinind însă învățătura pe care acesta le-a dat-o la intrarea în comunitate.[2]

În afara celor patruzeci și una de apoftegme, legate de numele Sfântului Macarie Egipteanul pe seama lui sunt puse și un număr de 183 de omilii (cuvinte) și scrisori, de o calitate deosebită. Acestea au fost între cărțile de căpătâi ale multor asceți din Orient și Occident. Ele circulă în patru colecții. Din nefericire, mai ales în secolul trecut au existat multe dispute privind paternitatea acestor opere. În ciuda faptului că majoritatea patrologilor sunt de părere că nu Sfântul Macarie este autorul lor (între care și regretatul profesor Nicolae Chițescu), părintele profesor I. Gh. Coman, bazându-se pe punctul de vedere al lui Bardenhewer, consideră că „Omiliile duhovnicești"

1 *Ibidem*, p. 139.
2 Ivan Gobry, ***op. cit.***, p. 256.
3 ***Pateric***, 34, p. 139.

1 Paladie, 17, p. 36.
2 Ivan Gobry, ***op. cit.***, p. 258. Aceasta sugerează ideea că duhovnicul nu trebuie să fie confundat cu directorul de conștiință care trebuie „să-l păzească" pur și simplu pe fiul duhovnicesc, ci cel care-l ajută pe acesta din urmă să pornească pe drumul virtuții, unde-și va exersa libertatea recâștigată.

aparțin Sfântului Macarie.[1] Datorită paternității incerte a acestor omilii, nu le-am folosit aici spre a scoate în evidență personalitatea de excepție a Sfântului Macarie cel Mare. Omiliile acestea au o valoare deosebită, chiar dacă nu aparțin Sfântului Macarie, chiar dacă au fost scrise în mediul egiptean sau cel palestinian.

Ca și în muntele Nitriei, și la Chilii, în comunitatea de la Schit au viețuit mari personalități. *Apofgetmele* Părinților pustiei, în bună parte, sunt produsul istorisirilor și consemnărilor călugărilor de la Schit.

Mulți dintre ucenicii Sfântului Macarie au ajuns celebri. Am putea aminti numele câtorva dintre ei: Moise Etiopianul, Pafnutie, Ioan Colovos, Arsenie, Pimen, Daniel, Serapion, Theonas, cu unii dintre ei Sfântul Ioan Casian având interesante convorbiri, consemnate, de altfel, în parte, în lucrările sale. Evagrie însuși a petrecut ultimii 16 ani din viață în comunitatea Sfântului Macarie, el însuși având în Schit ucenici. Chiar dacă avea o rafinată educație teologică și filosofică, chiar dacă el însuși (hirotonit diacon de Sfântul Grigore Teologul) a avut ucenici deveniți celebri, Evagrie a avut șansa să se împărtășească din viața harismatică a Sfântului Macarie, și să fie învățat de acesta în ceea ce privește nevoințele ascetice.[2]

Avva Pimen a intrat în pustiu la vârsta de 15 ani, aducând cu el și pe ceilalți frați ai săi. Acești frați și-au construit o mănăstire în colonia anahoretică din Schit, unde aveau următoarea rânduială: noaptea, patru ore de somn, patru ore de muncă, patru ore de cântat psalmi; ziua era împărțită, și ea, în trei părți, în care șase ore se lucra (aveau diverse împletituri) până la

[1] Cf. Pr. Prof. Dr. Nicolae Chițescu, ***Introducere*** la ***Sfântul Macarie Egipteanul, Scrieri***, P.S.B., vol. 34, București, 1992, pp. 7-36.

Par. Prof. Dr. I. Gh. Coman, ***Patrologie***, vol. III, București, 1988, pp. 396-429.

Johannes Quasten, ***Introduction aux Peres de l'Eglise***, vol. III, Ed. du Cerf, 1963, pp. 236-245.

[2] Cu studiul vieții și operei lui Evagrie s-a ocupat călugărul occidental, viețuitor în Elveția, Gabriel Bunge. Grație muncii deosebite a P.C. Prof. Dr. I. I.Ică Ir., trei din cărțile lui G. Bunge, referitoare la personalitatea și opera lui Evagrie au fost traduse și au apărut la Editura Deisis.

ceasul al 6-lea, apoi urmau trei ore de muncă intelectuală (12-15) și trei ore de muncă în grădină, până seara.[1] Se pare că Pimen este cel care a făcut prima colecție de *Apoftegme* la Schit.

Avva Moise a fost un sclav negru, se pare etiopian (Apoftegma 4), care spre bătrânețe s-a făcut călugăr. A fost instruit de avva Isidor. S-a distins față de ceilalți monahi mai ales prin pocăință, smerenie, blândețe și ospitalitate. A fost primul preot negru hirotonit la Schit. Se spune (Apoftegma 4) despre el că atunci când a fost hirotonit și îmbrăcat în veșmânt luminos, episcopul, care l-a hirotonit, i-a zis: „Iată, avva Moise, te-ai făcut cu totul alb". Iar el a răspuns: „Desigur, prea sfințite, pe dinafară. Ce bine ar fi să mă înălbesc și pe dinăuntru", vrând să arate că haina și demnitățile văzute nu au mare însemnătate în fața lui Dumnezeu dacă nu există curăție interioară.[2]

La sfatul Sfântului Macarie, avva Moise a mers să sihăstrească la Petra. Va fi ucis de barbarii nazici în anul 407. Își prezisese modul în care urma să treacă din lumea aceasta, dincolo. Sfântul Ioan Casian va consemna în „Convorbirile" sale o parte din înțelepciunea acestui ascet.[3]

Avva Arsenie s-a născut la Roma într-o familie nobiliară în anul 354. A fost înalt salariat imperial, senator la curtea împăratului Teodosie cel Mare, în Constantinopol și profesor fiilor împăratului, Arcadius și Honorius. Pe când era încă în slujba împăratului, Arsenie l-a rugat pe Dumnezeu să-l învețe cum să se mântuiască. Și i s-a răspuns: „Arsenie, fugi de oameni și te vei mântui". La vârsta de patruzeci de ani va renunța la funcțiile, onorurile și responsabilitățile publice și va merge în Egipt, stabilindu-se în comunitatea Sfântului Macarie din Schit pe lângă avva Ioan Colovos. Rămâne acolo patruzeci de ani. O perioadă va trăi în sihăstria din Petra. Va părăsi Schitul după devastarea acestuia în 434, stabilindu-se pentru zece ani la Troia de lângă Memfis, apoi trei ani la Canope, lângă Alexandria, iar

[1] Ivan Gobry, ***op. cit.***, p. 262.

[2] L. Regnault, ***Les sentences des Pères du désert***, Salesmes, 1981, pp. 188-189.

[3] Sfântul Ioan Casian, ***Convorbiri duhovnicești***, I, 1, 2; trad. rom., P.S.B., nr. 57, pp. 305-342.

ultimii doi ani din viață, din nou la Troia. A murit la vârsta de 95 de ani, în anul 449 (Apoftegma 42). Sfântul Arsenie a rămas celebru prin strădania lui de a evita lumea. Se spune că odată a venit la el episcopul Teofil, însoțit de persoane importante din Alexandria.

Aceștia i-au cerut să le spună un cuvânt de învățătură. Bătrânul i-a întrebat: „Dacă vă voi spune cuvânt, îl veți împlini? Da, au răspuns ceilalți. Dacă este așa, oriune veți auzi că se găsește Arsenie, să nu vă apropiați" (Apoftegma 7). Ucenicii și frații îi reproșau acest mod ciudat de comportare. La un moment dat, el le-a spus: „Dumnezeu știe că vă iubesc, dar nu pot fi și cu noi, oamenii, și cu Dumnezeu. Cele din cer, mii și milioane, au numai o voință, pe când oamenii au mai multe voințe. Prin urmare, nu pot lăsa pe Dumnezeu și să petrec cu oamenii" (Apoftegma 13).

Avva Ioan Colovos, adică cel scurt, pentru că era mic de statură, s-a bucurat de o stimă deosebită în secolul al IV-lea între călugării din Schit datorită darurilor cu care l-a binecuvântat Dumnezeu, dar mai ales pentru blândețea și bunătatea sa. Se spune despre avva Ioan că s-a stabilit la Schit pe lângă un monah bătrân venit din Teba. Acesta a luat un băț uscat, l-a înfipt în pământ și a poruncit ucenicului să-l ude zilnic până ce bățul va rodi. Sursa de apă era departe. Spre a da ascultare poruncii, ucenicul trebuia să plece de cu seară și să se întoarcă cu apa în dimineața zilei următoare. Trei ani tânărul novice a pus câte un ulcior de apă la rădăcina bățului. Între timp, acesta a înverzit și, după trei ani, a rodit. Iar bătrânul a luat din rodul pomului, a dus la biserică și a dat fraților, spunând: „luați și mâncați rodul ascultării" (Apoftegma 1).

Avva Ioan a spus cândva ucenicilor: „Dacă un împărat vrea să cucerească o cetate, mai întâi îi oprește apa și hrana, încât vrăjmașii săi, amenințați cu foametea, să cedeze. Așa este și cu patimile trupești: dacă omul va trăi cu post și în privațiuni, vrăjmașii (patimile trupești) nu vor avea putere asupra lui" (Apoftegma 3).

În *Apoftegme* se relatează despre o tânără, pe nume Paisia, care bogată și orfană fiind, a ajutat foarte mult pe călugării din

Schit. A ajuns săracă. Din nefericire, a început să se prostitueze. A ajuns din nou bogată, cu slugi, dar cu nume rău. Călugării au aflat de decăderea acestei tinere și l-au trimis pe avva Ioan să o scape de păcat. Ajuns la ea, și cerând să o vadă, slujitorii îl batjocoreau pe motiv că un om ca el nu putea să prezinte interes pentru stăpâna lor. Slujiitorii i-au permis să intre la stăpâna lor după multe insistențe și la porunca acesteia. Avva Ioan i-a vorbit despre riscul pe care Paisia și l-a asumat căzând în desfrânare. În timp ce stătea de vorbă cu ea, bătrânul a început să plângă, iar aceasta l-a întrebat: „De ce plângi, avva?" „Cum să nu plâng de vreme ce văd pe satana cum joacă în fața ta?" „Avva, există pocăință?" a întrebat Paisia. „Da! Atunci ia-mă cu tine unde voiești." Și a plecat cu avva Ioan fără să se pregătească în vreun fel și fără să dea vreo dispoziție slugilor. Cei doi au plecat spre pustiu. Prinzându-i seara, avva i-a făcut Paisiei un căpătâi din nisip și a lăsat-o să doarmă. S-a culcat și el puțin mai departe, după ce și-a făcut rugăciunile. La miezul nopții, bătrânul s-a trezit și a văzut o cale de lumină între cer și locul unde dormea Paisia, iar îngerii Domnului ducând spre cer sufletul femeii. S-a dus la ea și a constatat că era moartă. Și s-a aruncat bătrânul cu fața la pământ, rugându-se lui Dumnezeu și a auzit că ceasul în care acea femeie *a ars de pocăință* a valorat mai mult decât *pocăința rece* a multora (Apoftegma 43).

Despre avva Pafnutie ne-au lăsat informații Paladius și Sfântul Ioan Casian.[1] Cel despre care avem informații în „Istoria monahilor din Egipt" este altul. El a trăit în Tebaida, în Egiptul de Sud.

Avva Pafnutie din Schit era preot. El s-a distins, printre altele prin marea strălucire a științei sale (Casian I) și prin cunoștința dumnezeieștilor Scripturi (Paladius). Pe de altă parte, Sfântul Ioan Casian spune că, prin atâta zel, Pafnutie a întrecut chiar virtuțile anahoreților; el era mai presus de toți prin dragoste, prin stăruință și prin cunoașterea științei dumnezeiești.

[1] Paladius, ***op. cit.***, 47; trad. rom., pp. 97-102.
Sfântul Ioan Casian, ***Convorbiri***, III, trad. rom. În P.S.B. nr. 57, București, 1990, pp. 142-160.

Avva Pafnutie spunea adesea că omul, spre a dovedi că este credincios și bun, va trebui să cugete la cele pe care le dă Dumnezeu, să vorbească ceea ce gândește și să împlinească ceea ce vorbește, deoarece este cu neputință ca omul care gândește sănătos și trăiește drept să cadă în greșelile rușinoase și în rătăcirile demonilor. Iar viața care nu este în acord cu adevărul cuvintelor este ca o pâine fără sare (H. Laus. 47). Există o logică perfectă între gândire, cuvânt și faptă, pe de o parte, iar pe de altă parte, există o legătură între toate acestea și adevăr, adevărul mântuitor. Atâta vreme cât există o relație directă între minte, cuvinte, faptă și adevărul mântuitor, va fi exclusă căderea în comportamente care să facă plăcere demonilor.

Am dat câteva amănunte despre acești ucenici ai Sfântului Macarie spre a scoate în evidență înaltul nivel cultural și duhovnicesc al ucenicilor Sfântului Macarie, care a păstorit comunitatea sa timp de 60 de ani.

Din nefericire, comunitatea de la Schit a avut soarta celor din Nitria și Chilii. A fost prădată de mai multe ori de barbarii libieni (407-408; 434; 444), cauză din care mulți călugări au mers în alte vetre mănăstirești sau au fost masacrați.

Pe de altă parte, a fost afectată de schisma calcedoniană. În timpul împăratului Justinian, la Schit a avut reședința patriarhul necalcedonian. După invazia arabă, patriarhul Veniamin a refăcut o parte din comunitățile din Nitria, Kellià (Chilii) și Schit. Viața monahală aici avea să se împuțineze, pe de o parte, pentru că sistemul semianahoretic al comunității nu a asigurat o rânduială care să fie respectată de toți și să fie transmisă mai departe, pe de altă parte datorită condițiilor impuse de noii stăpâni, de data aceasta musulmani. Dacă, la început, au acordat anumite facilități creștinilor egipteni spre a concura Constantinopolul, ulterior musulmanii, prin fanatismul lor, au redus până aproape la dispariție comunitățile monahale din Egipt, ca și în restul califatului arab.

Din această regiune viața mănăstirească nu a dispărut. Până astăzi mai există patru mănăstiri: Deir Abu Maqar, pe locul unde altădată s-a aflat chilia Sfântului Macarie Egipteanul; Avva Bișri și una siriacă și El Baramus, pe locul unde s-a aflat chilia a doi din ucenicii Sfântului Macarie.

Am prezentat mai sus personalitățile câtorva mari asceți egipteni în jurul cărora s-au constituit vetre mănăstirești. Trebuie reținut că nici una dintre acestea - deși se constituiseră în jurul unui mare anahoret - nu avea o viață realmente de obște.

Meritul de a fi organizat un asemenea sistem monahal i-a revenit Sfântului Pahomie, oarecum contemporan cu toți ceilalți întemeietori de comunități monahale.

PARTEA A II-A

ÎNCEPUTURILE MONAHISMULUI CHINOVIAL

I. SFÂNTUL PAHOMIE ȘI MONAHISMUL CHINOVIAL

Comunități monahale au existat și înaintea Sfântului Pahomie, dar Sfântul Pahomie este considerat întemeietorul monahismului chinovial pentru că a dat comunității monahale înființate de el o organizare și o doctrină fără precedent, care au făcut ca sistemul său monahal să dăinuie până azi.

Despre Sfântul Pahomie s-a scris mai mult decât despre alți întemeietori de viață monahală sau de comunități monahale. Au ajuns până la noi patru biografii ale Sfântului Pahomie scrise în limba greacă, editate de Halkin și Festugiere,[1] două în limba coptă (una scrisă în dialectul teban bohairic, alta în dialectul memfic-sahidic) traduse de Th. Lefort,[2] o biografie în limba arabă, editată de Amélineau[3] și o biografie siriacă tradusă de J. Bousquet și F. Nau.[4] Nu ne vom ocupa de originalitatea și întâietatea acestor biografii. Au făcut-o editorii, traducătorii și alți specialiști. Toate arată interesul mediilor monahale pentru personalitatea Sfântului Pahomie și iradierea gândirii, a vieții sale și a sistemului său monahal în Orientul și în Occidentul creștin. De aceea, nu întâmplător ucenicii săi l-au asemuit cu Moise.

---

[1] Halkin F., ***Sancti Pachomis Vitae graecae***, în *„Subsidia hagiographica„*, 19, Bruxelles, 1932; ***Une vie inédite de Saint Pachôme***, traduction par A.J. Festugière, în *„Les moines d'Orient„*, vol. IV/2, Paris, 1965.

[2] L. Th. Lefort, ***Les vie coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs***, în *„Bibliothèque du Museon„*, vol. 16, Louvain, 1943 și 1956. Altă traducere, cea pe care o folosim și noi în lucrarea de față, a fost făcută de Armand Veilleux, publicată la Abbaye de Bellfontaine, în 1984.

[3] E. Amélineau, ***Vie arabe de saint Pachôme***, în *„Annales du Musée Guimet"*(XVII), 1859.

[4] J. Bousquet și F. Nau, ***Histoire de saint Pachôme*** (une rédaction inedite des *Ascetica*). Texte grec des manuscrits, Paris, 881 et Chartres 1754 avec un traduction de la version syriaque ***Patrologia Orientalis***, IV(5), Paris, Didot, 1908.

În tradiția noastră, Sfântul Pahomie a fost socotit întemeietorul monahismului chinovial în Egipt. De fapt, cum spuneam mai sus, viața comunitară a existat în Egipt și înaintea lui Pahomie sau cel puțin contemporană lui. Susținem aceasta, bazându-ne pe o relatare din „Viața Sfântului Pahomie (versiunea coptă-bohairică) în care ni se istorisește că la un moment dat a cerut să intre în complexul de mănăstiri (congregație) fondate de Sfântul Pahomie și mănăstirea Pmampesterposen.[1] Mai târziu, într-una din catehezele sale, ucenicul Sfântului Pahomie, Teodor, avea să spună:

„Noi credem că binecuvântarea părintelui nostru Pahomie va rămâne cu noi și cu urmașii noștri pentru totdeauna înaintea lui Dumnezeu [...] De fapt, ce avem noi în plus decât ceilalți oameni? Căci, într-adevăr, ce este ceea ce avem în plus? Faptul că purtăm o îmbrăcăminte diferită sau că avem mijlocul încins cu o centură sau că suntem grupați într-o singură comunitate? De fapt, există mulți călugări care sunt adunați împreună și într-o mulțime de locuri, purtând aceeași îmbrăcăminte ca noi, căci slava și harul Domnului Dumnezeului nostru umple lumea întreagă."[2]

Sfântul Pahomie a înțeles că monahismul are nevoie de organizare și de învățături bine fundamentate. El a direcționat entuziasmul monahal cu reguli și învățături ferme, făcând să apară o formă de monahism comunitar foarte echilibrat în care inspirația harismatică, moștenirea anahoreților din deșert și entuziasmul celor nou-veniți din lume se armonizeze în interiorul unui sistem bine organizat, în care obiectivul fiecărui călugăr nu-l constituie performanțele individuale, ci cultivarea diverselor modalități prin care el poate deveni slujitor al confratelui său. Pe de altă parte, sistemul monahal pahomian încearcă să realizeze în mănăstire o viață creștină, model pentru societatea laică în ceea ce privește primirea și trăirea Cuvântului lui Dumnezeu și respectul față de semeni. În acest mod de a vedea viața monahală cenobitică, Sfântul Pahomie este cu adevărat părinte al monahismului chinovial.

Sfântul Pahomie s-a născut în jurul anului 292 în localitatea egipteană Sné (Latopolis) din Tebaida, într-o familie de țărani înstăriți, dar necreștini. A mai avut cel puțin un frate (fost călugăr, ca și el) și două surori (uneia, pe nume Maria, i-a construit o mănăstire în apropierea mănăstirii sale). Despre cealaltă nu se vorbește în biografiile Sfântului Pahomie. Biograful egiptean relatează că Sfântul Pahomie a scos din mănăstire pe fiul surorii sale, care nu se coporta după exigențele rânduielii bisericești (A. Veilleux, op. cit., p. 314). Cum o soră era călugărită, nepotul nu putea fi decât a unei alte surori. Aceasta ne face să credem că Sfântul Pahomie venea dintr-o familie care avea cel puțin patru copii. A învățat să scrie și să citească în limba coptă și puțin grecește. În anul 312 a fost înrolat cu forța din ordinul împăratului Maximin Daia, care se găsea în război cu Licinius. Condițiile în care se desfășura serviciul militar în provinciile cucerite erau foarte dure: tinerii erau recrutați cu forța și obligați să meargă la oaste. Într-o asemenea manieră a fost recrutat și Pahomie, fiind inclus în rândul recruților care urmau să fie eventual instruiți și trimiși la luptă. Convoiul cu recruți s-a oprit la Teba. Autoritățile se comportau cu recruții ca și cum aceștia ar fi fost deținuți, ținându-i mai multă vreme închiși într-un castru. Pe când se găseau în aceste condiții, au venit la cei închiși niște localnici care le-au adus hrană și i-au îmbărbătat. Pahomie află că acești oameni binevoitori, erau creștini. Ar fi dorit să poată fi ca ei: să știe ce înseamnă dragostea de aproapele, slujirea omului și a lui Dumnezeu și curăția vieții. În acele condiții, tânărul Pahomie avea să facă următorul vot Dumnezeului creștinilor (pe care, de altfel, nu-L cunoștea): „Doamne, dacă mă vei ajuta, dacă voi scăpa din necazurile în care mă aflu, mă voi face slujitorul neamului omenesc pentru numele Tău". Următoarea etapă a călătoriei spre capitala provinciei s-a continuat până la Antinoe în Egiptul Mijlociu. Între timp, războiul se terminase. Licinius câștigase deja bătălia. Prin urmare, a dispus demobilizarea. Recruții din Antinoe, între care se găsea și Pahomie, au primit permisiunea să se întoarcă la casele lor.

[1] A. Veilleux, ***La vie de Saint Pachôme, selon la tradition copte***, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 70.

[2] L. Th. Lefort, B.O. 194, la Pacide Deseille, ***L'esprit du monachisme Pachômien***, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. VIII. Vezi și J. E. Goehring, ***The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism***, în „Patristische Texte und Studien„, 27, Berlin, 1985.

Pahomie nu s-a mai întors la casa părinților. Hotărâse să devină creștin. S-a oprit în satul Șeșenit (Kenoboshion, astăzi Kasr-el-Sayad), localitate din Egiptul de Sus, pe malul drept al Nilului, la o distanță de 600 km. sud de la Marea Mediterană. În Șeșenit exista o puternică comunitate creștină. Nu va trăi mult tip în sat. În afara satului, se găseau ruinele unui templu al lui Serapis. Pahomie s-a retras în acest templu, trăind de unul singur, rugându-se, documentându-se în ceea ce privește religia creștină, hrănindu-se cu legumele pe care le cultiva el însuși, din care hrănea, de altfel, și pe săracii din sat. Tânărul a atras atenția comunității creștine. Se comporta ca un creștin, nefiind însă botezat. Se va boteza în anul 313, când avea să cunoască și pe avva Palamon care trăia în apropierea satului, cu un grup de ucenici. Va cere binecuvântarea să trăiască în grupul de anahoreți și să fie sub îndrumarea duhovnicească a avvei Palamon. Acesta îl primește nu numai în comunitatea sa, ci îi oferă propria chilie drept locuință. Este un alt semn de dragoste care-l impresionează pe tânărul novice. Palamon va fi primul și singurul îndrumător și părinte duhovnicesc al lui Pahomie. Tot el îl va îmbrăca în veșmântul monahal. Comunitatea avvei Palamon trăia după o rânduială asemănătoare celei din comunitatea Sfântului Antonie, asumată în mod tacit, care consta din post zilnic, hrană puțină (constând din pâine, legume și sare) și muncă fizică. Roadele muncii lor nu le păstrau pentru ei, ci le ofereau săracilor, jumătate din noapte și uneori (la sărbători), noaptea întreagă o petreceau în rugăciune și în meditație.

Timp de șapte ani Pahomie s-a nevoit în comunitatea avvei Palamon, lui revenindu-i responsabilitatea să aprovizioneze cu lemne comunitatea. Nu era ușor să împlinească această „ascultare" într-un mediu deșertic în care puțina vegetație este spinoasă. Suporta cu răbdare consecințele muncii în acel mediu complet neprielnic. Nu de puține ori mâinile și picioarele lui erau umfrate de spinii care nu iertau nimic. Încurajat de exemplul celorlalți confrați, care, la rândul lor, se nevoiau cu alte „ascultări", Pahomie împlinea cu sârguință și răbdare responsabilitățile ce-i reveneau. Curând va deveni pentru confrații săi un exemplu de rugăciune, de smerenie, de ascultare și de răbdare.

În toate depunea râvnă, așteptând parcă chemări noi din partea lui Dumnezeu. Ducându-se într-o zi în deșert pentru a se ruga, a ajuns la marginea satului Tabennesi, în partea estică a fluviului Nil, la nord de Teba. În timp ce se ruga, a auzit un glas, care-i zicea: „Pahomie, rămâi aici și fă o mănăstire. Căci mulți bărbați dornici să fie călugări vor veni să te găsească aici."

Întors la Șeșenit, Pahomie a spus părintelui său duhovnicesc ceea ce i se întâmplase. Bătrânul Palamon a înțeles că era vorba de un semn ceresc. Nu numai că a dat binecuvântarea ucenicului său să se stabilească în locul unde-l chemase Dumnezeu, dar a mers el însuși cu Pahomie la Tabennesi, ajutându-l să-și construiască chilia. După aceea, luându-și rămas-bun de la Pahomie, s-a întors la Șeșenit. Primul care a venit să locuiască lângă Pahomie a fost fratele acestuia. Căutându-l și aflând unde se află, fratele mai mare al lui Pahomie, s-a botezat, primind numele de Ioan și s-a stabilit lângă Pahomie. Din nefericire, între cei doi frați de sânge nu a existat aceeași armonie pe care Pahomie o constatase în comunitatea avvei Palamon. Ioan nu uita că era „fratele cel mare", chiar dacă în nevoințele ascetice nu era deloc mare. Nu după mult timp însă, Ioan a trecut la cele veșnice.

Numele lui Pahomie începuse să fie cunoscut în regiune. Dragostea de oameni și nevoințele sale n-au putut rămâne în anonimat. Încet-încet, impresionați de personalitatea lui Pahomie, dar, se pare, mai puțin interesați de viața ascetică, la Pahomie au început să vină oameni din regiune. Aceștia erau ajutați să se pună sub îndrumarea acestuia. Pahomie a încercat să stabilească o anumită rânduială pentru noii veniți, care să respecte un minimum de principii generale privind modul de comportare între ei. El le-a cerut să lucreze fiecare, individual, să pună la un loc roadele muncii, să ia mesele împreună. Erau niște principii care reproduceau oarecum sistemul semichinovial al vetrelor mănăstirești din Egiptul de Jos. Pahomie încredința fiecăruia activitatea pe care acesta urma să o îndeplinească, slujea la mese, fără să se erijeze totuși în iconom sau bucătar, mai ales că, după modelul Apostolului Pavel, pentru întreținerea lui, muncea la fel ca ceilalți.

Sfântul Pahomie se comporta în acest fel, crezând că țăranii adunați în jurul său vor învăța de la el cum să se comporte dacă au ales calea ostenelilor monahale. Din păcate, rezultatul acestui mod de comportare a fost invers. „Inimile lor nu erau întoarse în mod sigur spre Dumnezeu", se spune în versiunea coptă a „Vieții Sfântului Pahomie". În loc să învețe din modul în care acest ascet se comporta cu ei, „ucenicii" Sfântului Pahomie au început să-l disprețuiască, chiar să-l batjocorească. A îndurat timp de cinci ani batjocura celor care se adunaseră în jurul său sub pretextul de a-i deveni ucenici. Într-o bună zi, după o noapte de rugăciune, Sfântul Pahomie a fost nevoit să nu mai primească pe falșii călugări să mai trăiască alături de el în colonia din Tabennesi. Episcopul Serapion de Teba a aprobat gestul său.

La scurt timp după acest eveniment, s-au prezentat la Sfântul Pahomie trei bărbați, Psentaesi, Suros și Psoi, care au cerut să-și consacre viața lui Dumnezeu alături de acum celebrul Pahomie. Era prin anii 324-325. De la început, primindu-i, Pahomie i-a supus rânduielii deja adoptate mai devreme. Ba, mai mult, în fiecare zi le ținea cateheze pe baza textelor din Sfânta Scriptură. Aceștia s-au dovedit, cu adevărat, râvnitori întru cele călugărești. De aceea, după o scurtă perioadă de observație și instruire, i-a îmbrăcat în veșmântul monahal. Ulterior, grupului celor patru asceți s-au mai alăturat Pekysios, Cornelius, Pavel și alt Pahomie. Prin anul 328 grupului celor nouă s-a adăugat un tânăr de 14 ani, Teodor. Venea dintr-o familie înstărită din Sné. Era vorbitor de limbă coptă și de limbă greacă. Inteligent și râvnitor, Teodor se va bucura de grija și de atenția deosebită a părintelui său duhovnicesc, ajungând ca, foarte devreme, să joace un rol important în comunitatea fondată de Sfântul Pahomie.

Vestea despre sfințenia vieții comunității din Tabennesi s-a răspândit în tot Egiptul. În scurtă vreme, în jurul Sfântului Pahomie s-au adunat peste o sută de călugări; și numărul lor creștea continuu. Pahomie nu mai putea să împlinească el însuși toate activitățile privind gospodărirea comunității. Pentru aceasta a rânduit: un econom, un econom adjunct, responsabil cu distribuirea activităților manuale, un infirmier, un bucătar. Acum avea să fixeze primele norme ale viitoarei și celebrei sale rânduieli monahale.

În același timp, Pahomie a construit o nouă biserică mai încăpătoare, unde se puteau aduna toți viețuitorii din mănăstire. Trebuie remarcat faptul că în comunitatea din Tabennesi nu existau clerici. Pentru slujbele de sâmbătă și duminică se apela la serviciile unui preot din parohiile din apropiere. Pahomie se temea să hirotonească preoți din rândul călugărilor, ca nu cumva, conștienți de demnitatea preoțească, cei hirotoniți să cadă în păcatul mândriei, făcând să apară tensiuni în rândul comunității. La comunitatea din Tabennesi veneau din ce în ce mai mulți doritori de viață călugărească. Pahomie a înțeles că buna organizare nu se putea păstra decât într-o comunitate cu un număr limitat de călugări. Sistemul adoptat de Sfântul Antonie (care conducea deja o comunitate de aproape 10.000 de călugări) nu se potrivea cu obiectivele rânduielii monahale pahomiene.

Rezolvarea solicitărilor abundente la călugărie, dar și respectarea principiilor rânduielii sale monahale nu erau posibile decât prin înființarea unor noi mănăstiri care să trăiască, respectând rânduiala pe care o stabilise el.[1] Așa se face că, între anii 329 și 340 Pahomie a fondat sau a integrat în comunitatea sa nouă mănăstiri. Astfel, prima mănăstire fondată după Tabennesi a fost la Pébu (sau Pébo) în dioceza Diospolis, puțin mai la nord de Tabennesi, dar pe aceeași parte orientală a Nilului. Noii veniți au fost stabiliți la Pébu, el păstrând egumenatul atât la Tabennesi, cât și la Pébu.

Călugării din Șenesit, comunitatea în care el însuși devenise creștin și călugăr, au cerut să intre sub ascultarea Sfântului Pahomie. Acesta avea să deplaseze la Șenesit un grup de călugări din Tabennesi care i-au învățat pe cei de acolo rânduiala din mănăstirea lor. Superiorul mănăstirii din Șenesit, Horsiesius, va deveni mai târziu superior al întregii comunități mănăstirești fondată și organizată de Sfântul Pahomie. Alte două comunități de călugări din apropierea mănăstirii din Șenesit, anume comunitățile din Temușon (sau Monhosis) și cea din Tebiu au adoptat,

[1] Cf. Lefort Ivan Gobry, ***op.cit.***, pp. 176.178.

și ele, rânduiala Sfântului Pahomie. În fruntea comunității din Temușon a fost pus Cornelius, în fruntea celei din Tebiu va fi numit Petronius. Acesta venea dintr-o familie înstărită. Călugărindu-se, a dăruit mănăstirii toată averea sa.

Înmulțindu-se călugării în mănăstirea din Șenesit, avva Pahomie, potrivit principiilor sale, a găsit cu cale să înființeze o nouă mănăstire. A făcut-o în dioceza Hermopolis, la câteva zile de drum spre nord, în localitatea Tsé. La cererea episcopului Arius din Hermopolis va mai înființa una chiar lângă reședința episcopală, numind superior pe Samuel. La scurt timp după aceasta va fonda o altă mănăstire la Tesminé, aproape de Tsé, unde va numi egumen pe Petronius, superiorul de la Tebiu. Ultima mănăstire fondată de Sfântul Pahomie a fost cea de la Fenum, aproape de Latopolis, la sudul Tebei, unde a pus superior pe Surus.

Prin anii 336-337 Sfântul Pahomie s-a stabilit la mănăstirea Pébu. De aici supraveghea viața duhovnicească din toate mănăstirile înființate de el. Deseori făcea vizite călugărilor din aceste lăcașuri. Și tot aici, periodic, se adunau superiorii mănăstirilor spre a lua hotărâri în comun privind viața lor călugărească. Teodor a fost numit administrator general al comunității monahale și responsabil cu catehizarea. După aceea a fost numit superior la Tabennesi. Tânăr, instruit și cu o viață mult îmbunătățită, Teodor era foarte iubit de comunitate. Fratele său, Pafnutie, avea să ajungă iconomul mănăstirii. Va muri însă de tânăr, prin 346, de ciumă[1]. Îmbolnăvindu-se foarte grav, Sfântul Pahomie a zăcut multă vreme. Călugării s-au temut că duhovnicul lor va muri fără să lase un succesor, de aceea au insistat pe lângă Teodor să accepte ca după moartea părintelui lor duhovnicesc, să preia locul acestuia în congregația mănăstirească. Cu multă greutate, Teodor le-a făcut promisiunea că va accepta. Aflând de acest lucru, Sfântul Pahomie l-a destituit pe Teodor din toate fundațiile și l-a supus unei penitențe aspre, dar părintești, timp de doi ani, penitență pe care Teodor a acceptat-o cu o căință desăvârșită. Sfântul Pahomie îi va reda cinstea avută mai devreme (de adjunct și intim al său), făcându-l de data aceasta un fel de inspector peste toată comunitatea monahală.

Cum Biserica nu este alcătuită numai din bărbați, cu atât mai puțin numai din clerici, nici monahismul n-a fost (chiar la începuturile lui) numai masculin. Și Sfântul Pahomie era conștient de aceasta, el fiind întemeietorul monahismului chinovial, atât masculin, cât și feminin. Sora sa Maria, creștinată între timp, l-a căutat și a venit să-l vadă. Potrivit rânduielii mănăstirești, nimeni din afară nu mai putea să vadă pe cineva care devenise călugăr. De aceea, portarul mănăstirii nu i-a permis Mariei să meargă să-și vadă fratele. Aducându-i-se la cunoștință acest lucru, Sfântul Pahomie avea să-i scrie surorii sale următoarele: „Sunt în viață. Nu te întrista că nu mă vezi. Poți și tu să intri în această viață sfântă, gândește-te în acest sens!."

Maria s-a gândit și a hotărât să se călugărească. Sfântul Pahomie a trimis călugări care i-au construit Mariei o chilie în satul cel mai apropiat. Curând, în jurul Mariei s-au adunat alte femei, chilia devenind o mare mănăstire feminină. Pentru că s-au înmulțit tinerele care doreau să ducă o viață consacrată, Sfântul Pahomie a mai zidit o mănăstire de călugărițe în apropierea mănăstirii din Tesurinié. Aceste mănăstiri respectau aceeași rânduială după care se conduceau cele de călugări.

Deși scaunele episcopale nu aveau autoritate asupra mănăstirilor sale, Sfântul Pahomie a păstrat bune relații cu episcopii. Este cunoscută împrejurarea în care episcopul Arius (desigur, altă persoană decât ereziarhul Arie) a cerut ca Pahomie să întemeieze o mănăstire aproape de reședința sa. Sfântul Pahomie și mănăstirile sale au avut strânse relații cu Sfântul Atanasie cel Mare și un respect deosebit pentru arhiepiscopul Alexandriei,

[1] Teodor venise la Tabennesi fără știrea părinților săi. Părinții lui au primit cu multă durere hotărârea fiului lor mai mare de a se călugări. Aflând că fiul ei se găsește în mănăstirea din Tabennesi, mama lui Teodor, însoțită de fiul său, Pafnutie, a venit să-l vadă. Aducându-i-se la cunoștință că mama sa vrea să-l vadă, considerându-se mort pentru lume, Teodor refuză s-o întâlnească. Un călugăr, făcându-i-se milă de ea, a așezat-o pe acoperișul unei chilii făcând posibil ca aceasta să-și vadă fiul (fără ca el s-o știe) atunci când acesta urma să treacă spre locul de muncă împreună cu alți frați. În momentul când și-a văzut fratele, Pafnutie s-a smuls de lângă mama sa (era un minor), a alergat după Teodor, și din momentul acela nu a mai părăsit nici el mănăstirea până la moarte. A. Veilleux, 37, pp. 58-59.

care, la doi ani după urcarea pe tronul Alexandriei, vizitând Tebaida, a fost primit și la comunitatea Sfântului Pahomie (în 330) din Tabennesi, fără să i se încredințeze vreo autoritate jurisdicțională asupra comunității respective. Știind că Sfântul Pahomie avea un mare respect pentru Sfântul Atanasie, episcopul Serapion de Tentyra l-a rugat pe acesta să-l convingă pe Sfântul Pahomie să accepte hirotonirea întru preot, spre a-l rândui „părinte și preot peste toți călugării din eparhia sa". Pahomie a evitat discret hirotonirea (ascunzându-se), considerând că, la călugăr, demnitatea preoțească aduce cu ea și riscul începutului poftei de putere („Vita graeca", cap 27). De altfel, după cum am spus mai sus, atâta vreme cât a trăit Sfântul Pahomie, în comunitățile întemeiate de el nu a permis hirotonirea nici unui monah, responsabilitățile sacerdotale fiind asigurate de preoții aparținând localităților apropiate mănăstirilor. În felul acesta se vede foarte clar strânsa colaborare dintre enorie și chinovie; nici călugării, nici mirenii nu se considerau superiori unii altora, idee promovată de întemeietorul monahismului chinovial. Mai târziu a apărut ideea că monahii ar reprezenta o categorie superioară în Biserică, producând concurență între cei care în numele lui Hristos propovăduiesc unitatea, egalitatea și smerenia: între călugări și credincioșii obișnuiți, toți, mădulare, de altfel, al aceluiași Trup mistic al Mântuitorului - Biserica.

În primăvara anului 346 ciuma s-a abătut și asupra mănăstirii din Pebu. Au murit de ciumă 130 de călugări, între care Pafnutie, fratele lui Teodor, iconomul general, Surus, egumenul de la mănăstirea Fenum (Phenoum), Cornelius, egumenul de la Témușon (înainte de Paști). Sfântul Pahomie era atins de aceeași implacabilă boală. Simțindu-și sfârșitul, în vinerea mare a acelui an, a chemat obștea și pe superiorii mănăstirilor cărora le-a dat ultimele sfaturi. A numit drept succesor al său pe Petronius, egumenul de la Tesurinié. După ce și-a făcut rugăciunile, s-a închinat de trei ori și și-a dat duhul. Era ziua de 9 mai 347, Paștele acelui an. Sfântul Pahomie a murit în vârstă de 55 de ani. În varianta bohairică a „Vieții Sfântului Pahomie" se spune că acesta a murit în vârstă de 60 de ani. Înființase și reorganizase nouă mănăstiri de călugări (în care viețuiau 11.000 de călugări) și trei mănăstiri de călugărițe, de cealaltă parte a Nilului. În mănăstirile de maici, la moartea Sfântului Pahomie se găseau 400 de viețuitoare (P.O. 6, p. 429). Toți monahii și toate monahiile îl recunoșteau pe Sfântul Pahomie drept părintele lor duhovnicesc.

Înainte să treacă din această viață, Sfântul Pahomie, trăgându-l de barbă pe Teodor, ucenicul său iubit, avea să-i spună: „Dacă frații se vor arăta neglijenți, să-i întorci la credința în Dumnezeu". Tot atunci, l-a rugat să-i îngroape trupul într-un loc necunoscut. În noaptea care a urmat înmormântării Sfântului Pahomie, Teodor, luând un confrate, a mutat trupul neînsuflețit al Sfântului Pahomie într-un loc necunoscut. Sfântul Pahomie nu voia să-i fie venerat trupul.Știa că ucenicii lui l-ar fi venerat. De aceea a cerut lui Teodor să-l îngroape într-un loc necunoscut.

De la Sfântul Pahomie păstrăm „Rânduiala monahală", cu ușoare intervenții, se pare, făcute ulterior de succesorii săi, tradusă de Fericitul Ieronim în latinește (P.L. 23), o lungă cateheză determinată de un călugăr răuvoitor, începutul unei cateheze despre cele șase zile ale Paștelui și câteva fragmente de cateheze (de autenticitate îndoielnică), editate și traduse în limba franceză de L. Th. Lefort (în col. C.S.C.O., vol. 24), unsprezece scrisori traduse în latinește de Fericitul Ieronim (P.C. 23), traduse în engleză (de A. Veilleux) și în italiană (Cremaschi), unele dintre ele păstrându-se și în limbile coptă și greacă.

1. Succesorii Sfântului Pahomie

Cu două zile înainte de moarte, Sfântul Pahomie a desemnat ca succesor al său pe Petronius, egumenul mănăstirilor Tesminié și Tsî. Venind însă în mănăstirea Pébu, Petronius a contractat ciuma și a murit în 21 iulie același an, desemnând ca succesor pe Horsiesius. Acesta era egumenul mănăstirii din Șenesit. Era un om foarte înduhovnicit, dar și foarte ferm. De la el se păstrează două scrisori, cinci cateheze, o omilie, câteva fragmente din alte lucrări și câteva reguli de conviețuire

monahală[1] la care ne vom referi mai târziu. Moartea celor peste 100 de călugări și a celor doi părinți duhovnicești, administratori ai celor 12 mănăstiri fondate de Sfântul Pahomie, a creat serioase probleme în comunitatea pahomiană: un mare număr dintre cei care aveau responsabilități speciale în rândul monahilor muriseră; a apărut foametea, dar în același timp veneau noi doritori de viață călugărească. Horsiesius a fost depășit de situație. Dacă înainte, călugării nu puteau ieși din incinta mănăstirilor, acum din cauza înfometării, unii plecau și hălăduiau prin sate căutând hrană. Din cauza situației delicate din punct de vedere administrativ, au apărut probleme și de ordin duhovnicesc. Apolonios, egumenul mănăstirii Temușon, a hotărât autonomia din punct de vedere economic față de mănăstirea Pébu și de Horsiesius, administratorul general. Mergând la mănăstirea Temușon spre a calma spiritele, Horisiesius a fost umilit de egumenul acesteia, refuzând supunerea. În aceeași situație se găseau și alte așezăminte care amenințau cu separarea de centru. În anul 350, Horsiesius a numit pe Teodor co-administrator general. Teodor, care se bucura de o reputație deosebită, va conduce efectiv, Horsiesius retrăgându-se în mănăstirea Șenesit.

Cum spuneam mai sus, Teodor se născuse într-o familie creștină înstărită din localitatea Sné, primind o bună educație. De mic a arătat o predispoziție deosebită pentru cele religioase. În seara unei zile de Bobotează, în casa pregătită cu bunătăți de părinții săi, deodată a fost pătruns de gândul: „dacă te vei înfrupta cu lăcomie din aceste mâncăruri și băuturi, nu vei avea parte de viața cea veșnică alături de Dumnezeu". Curând avea să părăsească locuința părinților și să ducă viață ascetică sub îndrumarea unor anahoreți din apropierea satului lor. Întâmplător, i-a picat în mână comentariul Sfântului Pahomie la un text biblic. A pornit în căutarea autorului comentariului acelui text și l-a găsit. De atunci nu l-a mai părăsit. Avea 13-14 ani. S-a integrat

[1] L. Th. Lefort, ***Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples***, traduites par L. Th. Lefort, prof. à l'Université Louvain, în „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium„, vol. 160/Scriptores coptici, tom 24, Louvain, 1956, pp. 63-100.

repede în viața comunității pahomiene, depunând eforturi să păstreze curăția inimii, vorbirea măsurată și plăcută și ascultarea fără crâcnire.[1] Foarte repede se va distinge între călugării comunității monahale prin blândețea, înțelepciunea, dragostea de frați și darul deosebit de a mângâia și îmbărbăta pe cei întristați, care aveau nevoie de mângâiere și îmbărbătare. De fapt, el urma exemplul părintelui său duhovnicesc, avva Pahomie. Constatând că Teodor era foarte capabil și înzestrat de Dumnezeu cu daruri deosebite, Sfântul Pahomie i-a dat responsabilități deosebite: îl ia ajutor pentru cazurile dificile, îi acordă responsabilitatea instruirii anumitor confrați, îl face superior al mănăstirii din Tabennesi și inspector peste celelalte mănăstiri. Va fi de față la unele viziuni ale Sfântului Pahomie și se va ruga împreună cu duhovnicul său. Toate acestea nu l-au împiedicat pe Sfântul Pahomie să-l supună la penitență atunci când considera că Teodor era amenințat de vreo ispită. Așa a ajuns să facă penitență doi ani pentru că dăduse curs rugăminții confraților să le fie egumen. După perioada de penitență, Sfântul Pahomie l-a repus în demnitatea de mai înainte, încredințându-i chiar conducerea misiunii anuale la centrul episcopal din Alexandria. *Lui* avea să-i spună Sfântul Pahomie ultimele cuvinte înainte de moarte și *el* îi va îngropa trupul într-un loc secret, potrivit dorinței Sfântului Pahomie.

După cum se știe, Teodor nu i-a succedat imediat Sfântului Pahomie. Horsiesius îl va numi șeful brutăriei din Pébu, apoi la Phenum, ca apoi să-i încredințeze direcția efectivă a întregii comunități pahomiene. Deși devenise conducătorul real al comunității, pe care a pacificat-o curând, Teodor nu a desconsiderat niciodată pe Horsiesius, dimpotrivă, l-a respectat ca pe superiorul întregii comunități și totdeauna i-a raportat cu fidelitate modul în care îndeplinea responsabilitatea administrării comunităților mănăstirești al căror administrator era.

El a înființat în apropiere de Hermopolis alte două mănăstiri, pe cea de la Nuoi și cea de la Kahior, alta în ținutul Hermotis și

[1] A. Veilleux, ***op.cit.***, p. 30, p. 53.

alta la Ptolemaida (Psoi). A înființat o nouă mănăstire de maici, în apropierea mănăstirii din Pébu, la Fakhna. În 363 a primit vizita Sfântului Atanasie cel Mare. Va muri în 27 aprilie 368, după ce trăise în aceeași mănăstire din 328. Din biografiile copte ale Sfântului Pahomie înțelegem că Teodor era un bun teolog. Nu este exclus să fi scris mult. De la el se păstrează astăzi trei cateheze și câteva fragmente din alte lucrări[1]. Aflând de moartea lui Teodor, Sfântul Atanasie cel Mare l-a rugat pe Horsiesius să reia conducerea efectivă a comunității. Acesta a acceptat, acum preluând o comunitate pacificată și înnoită. O va conduce până prin 387[2]. Pe vremea lui Horsiesius comunitatea pahomiană număra între 5.000 și 7.000 de călugări. După Horsiesius a urmat Visarion. Acestuia i-a succedat Victor care, se pare, a participat la sinodul din Efes (431). El a construit marea bazilică consacrată Sfântului Pahomie la Pébu.

În prima jumătate a secolului al VI-lea mai este cunoscut un alt superior, cu numele de Martyrios. Un document din 512 vorbește de faptul că la acea dată superiorul complexului mănăstiresc pahomian era Avraam[3]. În vremea patriarhului Teofil al Alexandriei un grup de călugări tabenesioți au fost aduși la Canope, în apropierea Alexandriei, aducând cu ei sistemul pahomian până în delta Nilului.

Mănăstirile pahomiene din Egipt au dispărut încet-încet datorită persecuțiilor arabe, mai ales ale califului El Hakim, urcat pe tron în 996[4]. Dacă mănăstirile pahomiene din Egipt au dispărut, sistemul pahomian a fost preluat de alți întemeietori de mănăstiri, atât din Orient (de Sfântul Vasile cel Mare), cât și în Occident (de Sfântul Benedict de Nursia), duhul pahomian dăinuind până astăzi în multe mănăstiri, mai ales ortodoxe.

[1] L. Th. Lefort, ***op.cit.***, pp. 38-63.

[2] Vincent desprez, ***Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse***. Col. „Spiritualité Orientale„, nr. 72, Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 387.

[3] Ivan Dobry, ***op.cit.***, p. 284.

[4] ***Ibidem***, eodem loco.

2. Șenuti din Atripe

Spre sfârșitul secolului al IV-lea mănăstirile din congregația Sfântului Pahomie au început să manifeste o tot mai vădită tendință de autonomie față de centru, ajungând ca mai târziu să devină autonome, păstrând însă rânduiala Marelui Pahomie.

În aceeași perioadă s-au înființat mănăstiri care adoptaseră sistemul pahomian. Una dintre acestea era tot în Egiptul de Sus, în Tebaida, în localitatea Atripe. Starețul ei, pe la jumătatea secolului al IV-lea era Pojol. Celebritatea mănăstirii acesteia avea să se lege, însă, de numele lui Șenuti, nepotul de soră al lui Pojol.

Șenuti s-a născut în 348 în Egiptul de Sus, regiunea Tebei, într-o familie de țărani. De mic, Șenuti a arătat o râvnă deosebită pentru trăirea religioasă. A intrat în mănăstirea unchiului său, copil fiind. S-a distins repede prin sârguința la studiu și prin seriozitatea angajamentului său monahal. După moartea lui Pojog, Șenuti ajunge starețul mănăstirii.

În această calitate, va rezidi mănăstirea, de data aceasta din piatră, ceea ce a făcut ca până azi ea să se numească Mânăstirea Albă. Șenuti a preluat rânduiala pahomiană existentă deja în mănăstire, dar a îmbogățit-o în sensul că i-a sporit exigențele, făcând-o chiar foarte severă, reflectând temperamentul lui Șenuti. Rânduiala acestuia era mai degrabă ofensivă și apologetică decât contemplativă. Șenuti prescria un foarte bun și exigent program de instruire a monahilor, urmărind ca prin monahii instruiți să lupte împotriva păgânismului (destul de puternic încă), a iudaismului și a ereziilor. Cu călugării săi, Șenuti a susținut revolta lui Teofil al Alexandriei împotriva păgânismului, reușind să dărâme chiar un templu păgân. Va fi adus la Alexandria spre a fi judecat pentru acest delict. Ucenicii și poporul îl vor smulge din mâinile judecătorilor și-l vor readuce la mănăstirea sa. Va participa cu călugării săi la Sinodul din Efes (431), însoțindu-l pe Sfântul Chiril al Alexandriei, remarcându-se în disputele cu nestorienii.

Șenuti era un călugăr învățat, dotat cu „o minte ageră, o voință de fier și o putere excepțională de a se ruga. Se retrăgea uneori, în pustie, de unde conducea mănăstirea prin scrisori

care căpătau autoritate de canoane. Ajuta în tot chipul, populația din regiune, în caz de boli, foamete, invazii barbare."[1] La un moment dat, Șenuti conducea o comunitate de 2.200 de călugări și 1.800 de călugărițe.

A murit în 466, la vârsta de 118 ani. Cum spuneam mai sus, rânduiala lui Șenuti era foarte aspră. La intrarea în monahism, candidatul făcea un jurământ ferm, pe care-l semna[2], prin care se angaja să nu-și întineze trupul, să nu fure, să nu jure strâmb, să nu mintă și să nu săvârșească nimic ascuns. În mănăstire, frații erau egali, fiecare însă având „ascultarea" sa. Ca și în comunitățile pahomiene, studiul Sfintei Scripturi era obligatoriu; la rândul ei, și munca era foarte bine organizată. În mănăstire, frații nu aveau voie să se viziteze reciproc, să vorbească între ei pe întuneric și nici să stea de vorbă cu laicii. Monahii și monahiile nu aveau voie să iasă din mănăstire; cei care încălcau această rânduială erau socotiți renegați și excluși din comunitatea monahală. Spre deosebire de rânduiala Sfântului Pahomie, rânduila lui Șenuti, pentru cei care nu o respectau, prevedea pedepse, cum ar fi: punerea în lanțuri, aruncarea în închisoarea mănăstirii și bătaia.[3] După ce viețuia mai mulți ani în mănăstire, călugărul putea să se retragă în pustie, fără să renunțe însă la legătura cu mănăstirea. Datorită sistemului ultra-autoritativ și rigid, comunitatea avvei Șenuti pare a fi mai degrabă o societate teocratică, decât mănăstire.

Șenuti a scris mult. Ucenicul și biograful său, Vesa, va spune că scrierile lui Șenuti au umplut toată lumea: din Tebaida la Alexandria și Constantinopol, din Etiopia, Palestina și Efes, la Roma. Quasten va spune că: „Șenuti este cel mai mare autor creștin de limbă coptă". [4] După sppusele lui Vesa, el a lăsat o mulțime de predici și scrisori. Unele dintre acestea s-au păstrat în limbile etiopiană, arabă și siriană. Ele au un stil înflăcărat și eshatologic. Multe dintre ele sunt împotriva păgânismului.

Sistemul monahal promovat de Șenuti nu s-a bucurat de o răspândire largă din cauza severității sale. El a fost unul care, pentru o vreme, a existat în paralel cu cel pahomian. „Rânduiala" lui Șenuti nu se va impune în Orient. Unele din elementele rânduielii lui Șenuti ar putea fi regăsite în monahismul ofensiv de tip occidental și în unele practici disciplinar-ascetice ale monahismului medieval occidental.

[1] Pr. Prof. Dr. Ioan Gh. Coman, ***Patrologie***, vol. 3; E.I.B.M.O. București, 1988, p. 469. Amănunte despreȘenuti pot fi găsite în studiul deosebit al Părintelui Ioasaf Popa, publicat în „Studii Teologice„, în 1956, și reluat în cartea ***Temeiurile vieții monahale***, Ed. Anastasia, București, 1988, pp. 85-126.

[2] Marcel Viller S.J. și Karl Rahner S.J., ***Aszese und Mystik in der Väterzeit***, Freiburg im Breisgau, 1939, p. 94.

[3] Pr. Prof. Dr. I. Gh. Coman, ***op.cit.***, p. 470.

[4] J. Quasten, ***Initiation aux Pères de l'Eglise***, vol. 3, Ed. du Cerf, Paris, 1963, p. 270.

II. PRINCIPIILE CARE STAU LA BAZA MONAHISMULUI PAHOMIAN

În regiunea din estul Deltei Nilului, la Canope, prin anii 391-392, arhiepiscopul Alexandriei, Teofil a început construirea mănăstirii Metanoia, pe ruinele unui templu al zeului egiptean Serapis. Se pare că era o mănăstire construită pentru călugării latini sau în care trăiau mulți călugări latini.

Pentru acești călugări Fericitul Ieronim va traduce în latină Rânduiala Sfântului Antonie, unsprezece scrisori ale lui Pahomie și Teodor, precum și Testamentul lui Horsiesius.

„Pe când purtau doliu pentru moartea Sfintei și venerabilei Paula (astfel, nu acționam contrar învățăturii Apostolului, ci năzuiam din tot sufletul ca să fie mângâiați marele număr al celor care erau lipsiți de susținere), eu am consimțit să primesc cărțile pe care ni le trimitea omul lui Dumnezeu, preotul Silvan. El însuși le primise la Alexandria pentru a ni le da spre tradus. Într-adevăr, spunea Silvan, în mănăstirile din Tebaida și în mănăstirea Metanoia, se găseau mulți latini care nu cunoșteau nici copta și nici greaca, limbi în care au fost scrise Rânduielile lui Pahomie, Teodor și Horsiesius. Acești oameni au fost primii care în Tebaida și în Egipt au pus bazele „chinoviale", potrivit poruncii lui Dumnezeu și a unui înger trimis de Dumnezeu în acest sens. După ce am păstrat o lungă tăcere, în timpul căreia îmi trăiam durerea, am fost îndemnat cu insistență de preotul latin și de alți frați trimiși la mine în acest sens să mă apuc de lucru. Astfel, după ce am adus un secretar, am dictat în limba noastră „Rânduielile", care fuseseră traduse din coptă în greacă:"[1]

[1] P.L. 23, col. 65.

Acestea sunt câteva din informațiile pe care Ieronim le dă cu privire la împrejurările în care a tradus o parte din operele întemeietorilor sistemului chinovial. Sunt informațiile pe care Ieronim le dă, alături de altele, în prefața traducerii Rânduielilor Sfântului Pahomie în limba latină. Versiunea lui Ieronim a Rânduielilor pahomiene a fost singura care s-a păstrat și care a fost cunoscută. Traducerile grecești s-au pierdut. S-au pierdut deopotrivă și operele scrise în coptă, mai ales datorită persecuției arabe, mai precis, datorită persecuției din secolele X-XI dezlănțuite împotriva creștinilor de califul El Hakim.

Necunoașterea și a celorlalte lucrări de origine sau de tradiție pahomiană a făcut pe mulți să creadă că Sfântul Pahomie nu a fost decât un organizator și legislator. Cunoscându-se faptul că nu fusese un om cultivat, s-a crezut că Sfântul Pahomie a rămas un om simplu care-și împropriase spiritul disciplinei romane din vremea în care fusese încartiruit de împăratul Maximin Daia, spirit pe care l-a impus comunității monahale înființată de el. „Viața Sfântului Pahomie" a fost scrisă însă chiar de călugării din comunitatea sa, la îndemnul lui Teodor. Ea era cunoscută deja de Evagrie (+399) aflat de mai mulți ani la Schit, în comunitatea din Egiptul de Jos.

Versiunea coptă a vieții marelui stareț tabenesiot va fi tradusă în greacă (în care se păstrează actualmente șapte versiuni), în arabă (în care se păstrează două versiuni) și în latină (traducerea făcută din grecește de Dionisie Exiguul la începutul secolului al VI-lea). În coptă există 22 de manuscrise cu viața Sfântului Pahomie (cele mai multe cuprinzând doar fragmente, cu excepția uneia scrisă în dialectul bohairic - cel vorbit în Egiptul de Sus. [1]

Prin ostenelile marelui savant belgian L.Th. Lefort[2] europenii vor lua cunoștință de conținutul textelor copte în care s-au păstrat fragmente din „Viața Sfântului Pahomie", două cateheze ale acestuia, trei ale lui Teodor, o catehează și o omilie ale

[1] Vincent Desprez, ***Le monachisme primitif, des origines jusqu'au concile d'Ephese***, Abbaye de Bellefontaine, 72, 1998, pp. 218-219

[2] L.Th. Lefort, ***Le vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers succeseurs***, Bibliothéque du Muséon, vol. 16, Louvain, 1943; ***Oeuvres de Saint Pachôme et de ses disciples***, în C.S.C.O. 160, Louvain, 1956.

lui Horsiesius; Rânduielile și așezămintele Sfântului Pahomie, fragmente din câteva scrisori ale lui Horsiesius și câteva fragmente *din operele celor trei mari asceți.*

Din „Viața Sfântului Pahomie" aflăm că în comunitatea lui exista o preocupare foarte serioasă privind instruirea. El însuși (care reușise să aibă și câteva cunoștințe de greacă) avea responsabilitatea instruirii fraților. Adesea încredința această responsabilitate unora dintre ucenicii săi (Teodor, spre exemplu). Cel puțin o parte din catehezele sale au fost comentate. Cele ce neau rămas sunt doar câteva mostre ale unei activități care a fost realmente deosebită. Din ele, Sfântul Pahomie și ucenicii săi se dovedesc a fi fost teologi încercați, neizolați în sihăstria lor, ci totdeauna la curent cu problemele teologice ale vremii.

În cele ce urmează vom lua în considerare textele puse în circulație de distinsul profesor Lefort pentru a prezenta principiile teologice care au stat la baza sistemului monahal pahomian.

Idealul lui Pahomie și al celor grupați în jurul lui era să trăiască după voia lui Dumnezeu. Or, voia lui Dumnezeu ni s-a descoperit și s-a transmis prin Sfânta Scriptură și prin Predania Bisericii. Prin urmare, la baza întregii spiritualități pahomiene stau două principii fundamentale: Sfânta Scriptură și cu ceea ce „au spus Părinții", adică cu Sfânta Tradiție.

1.Sfânta Scriptură în viața și opera Sfântului Pahomie

Viața Sfântului Pahomie, în versiunea greacă, relatează că Sfântul Pahomie era instruit „prin Sfânta Scriptură și mai ales prin Evanghelie"[1] să ducă lupta sa duhovnicească. Evocând personalitatea maestrului în fața obștii, Teodor va aminti că Sfântul Pahomie își fundamenta învățăturile pe Sfânta Scriptură pe care le-o explica zilnic ucenicilor[2]. Iar biograful său copt va scrie în altă versiune, că:

[1] A.J. Festugière, ***La première vie gréque de Saint Pachôme***, 17, în Les moines d'Orient, IV/2, Paris, 1962, p. 167.
[2] A. Veilleux, ***op.cit.***, 194, p. 233.

„De la început, era obiceiul lor, ca în fiecare zi, seara, după ce terminau munca și luau cina, să se așeze împreună și să discute despre Scripturi, pentru că ei nu aveau altă preocupare decât cea pentru mântuire"[1]. Sfântul Pahomie învăța ucenicii, pe baza Scripturilor, cum să biruie viclenia demonilor și cum să le reziste atacurilor, apoi le explica anumite texte mai dificile, cum ar fi cele privind Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Crucea și Învierea, apoi încheind cateheza, Sfântul Pahomie se ruga pentru ca ucenicii să rețină cele învățate. Aceștia se retrăgeau în chiliile lor, continând programul de rugăciune individuală și meditând la fiecare din învățăturile primite[2].

Se pare că Sfântul Pahomie era un mare orator. Relatând impresia pe care cuvintele sale o făceau asupra ascultătorilor, biograful său va spune: „Prin cuvintele sale se producea o mare lumină care răspândea raze strălucitoare; de aceea toți frații erau înspăimântați ca urmare a cuvintelor părintelui nostru Pahomie, asemenea unor raze luminoase care ieșeau din gura sa."[3]

Lectura Sfintei Scripturi era fundamentală. Textele erau citite, învățate pe de rost, pe marginea lor Pahomie făcând comentarii utile, ucenicii continuând la rândul lor meditarea asupra celor predate de dascălul lor. În felul acesta, textul Scripturii era legat imediat de practica de zi cu zi. Pahomie și succesorii lui erau convinși că cine slujește lui Dumnezeu cu osârdie va trăi după învățătura Sfintei Scripturi. Și motivația este logică: în Scriptură este consemnată o parte din revelația lui Dumnezeu, revelație în care Dumnezeu își dezvăluia voința Sa și planul Său cu privire la om și la lume. Comportamentul de zi cu zi al monahului trebuia să fie atât de mult marcat de duhul Scripturii, încât până și *ascultările* cele mai simple, cele mai obișnuite se împlineau sub autoritatea Scripturii: cei care sună să se adune frații la masă trebuie să cugete la ceva din Scriptură (R. 36); cel care împarte fructe celor ce ies pe ușa trapezei este dator să cugete la ceva din Scriptură (Ibid. 37); când se va băga pâinea la cuptor se va păstra tăcerea, cugetându-se la vreun text

[1] Lefort, ***Les vies...***, S 3b, pp. 349-350.
[2] A.J. Festugière, ***op.cit.***, pp. 189-190.
[3] S 5, 86, Lefort, ***op.cit.***, p. 254.

din Psalmi sau din altă carte a Scripturii (Ibid. 11). Când ieșeau la muncă frații nu vorbeau unii cu alții, ci fiecare cugeta la ceva din Scriptură (R. 59), la fel în timpul lucrului; nu aveau voie să vorbească despre cele lumești, ci să cugete la ceva din Scriptură sau să tacă (R. 60). Când frații erau retrași la chilie nu le era îngăduit să vorbească lucruri lumești, iar, după ce dascălul le va citi din Scriptură, ei vor discuta pe marginea celor citite și vor repeta ceea ce au auzit (Ibid. 122).

Studiul Scripturii începea de îndată ce un frate sosea în mănăstire. În eventualitatea că acesta nu știa să scrie și să citească novicele era încredințat celui însărcinat cu predarea scrisului și cititului; acela urma să-l învețe cu stăruință și cu toată dragostea (Ibid. 139) literele, silabele, cuvintele și substantivele. În comunitatea Sfântului Pahomie nimănui nu i se îngăduia să rămână analfabet sau să refuze studiul: „și dacă n-ar voi, trebuie silit să învețe și, în general, nimeni nu trebuie să stea în mănăstire fără să știe să citească și să cunoască ceva din Scriptură, cel puțin Noul Testament și Psaltirea" (R. 140). Ba, mai mult: „Tuturor celor care vor cere cărți, să li se dea" (R. 144). Spre a reține că în comunitatea Sfântului Pahomie instrucția se realiza într-un sistem de învățământ, nu ocazional, merită menționat faptul că în fiecare „casă" (cea mai mică unitate administrativă care putea să numere între 10 și 40 de persoane) exista un învățător care dădea lecții fraților de trei ori pe săptămână (R. 21), dascălul abordând diverse subiecte pentru ca frații să deprindă buna rânduială a comunității (R. 31).

Era mai mult decât surprinzătoare atenția cu care, în Rânduielile sale, Sfântul Pahomie insista asupra cultivării, am putea spune, intelectuale a monahului, el, despre care s-a crezut că a fost un neînvățat. Este exclusă ideea că insista ca monahul să fie cultivat pentru că ar fi trăit el însuși complexul neștiinței de carte (nu era un om cu frustrări, ci liber din punct de vedere interior), dimpotrivă. Probabil, din cauza necunoașterii operei sale s-a tras concluzia că nu ar fi fost o persoană instruită. Nu trebuie uitat că spațiul său de „mișcare" era Egiptul de Sus, Egiptul faraonilor, Egiptul unei civilizații și culturi multimilenare, Egiptul unde învățătura și știința de

carte nu puteau fi considerate excepții în viața cetățenilor săi, ci - de ce nu? - preocupări curente, obișnuite. Poate biografii săi nu au fost prea atenți cu privire la formația sa intelectuală deoarece el nu a scris și nu a vorbit în greacă, limba cea mai răspândită în bazinul mediteranean, începând cu Alexandru cel Mare. Grecofonii nu depășiseră mentalitatea potrivit căreia cineva care nu cunoștea grecește trebuie să fie automat incult. Dacă inițial, neștiind greacă și latină, Sfântul Pahomie folosea translatori (cum ar fi Teodor Alexandrinul) în comunicarea cu cei care nu vorbeau limba egipteană, ulterior, prin studiu și rugăciune intensă, Dumnezeu i-a dat darul cunoașterii acestor limbi. Biograful său grec va spune că Sfântul Pahomie ajunsese să vorbească perfect limbile greacă și latină (P.O. 6, p. 471). Faptul că Sfântul Pahomie avea puterea să țină zilnic lecții călugărilor din comunitatea sa (în care se găseau frați instruiți, cum ar fi Teodor cel Tânăr, Teodor Alexandrinul, Pafnutie, Horsiesius etc.), lecții căutate de ucenici, faptul că după ce a fost numit egumen la Tabennesi, Teodor mergea zilnic la Pébu să-l asculte pe Pahomie, constituie un răspuns suficient de clar în ceea ce privește știința de carte a acestuia: acești ucenici n-ar fi mers zinic ani de-a rândul să-i asculte cateherele și nici n-ar fi vorbit atât de elogios despre modul în care Sf. Pahomie le vorbea, dacă el ar fi fost un om necultivat. Răspunsul acesta (care pledează pentru ideea că Sf. Pahomie era un om știutor de carte și cultivat). El va fi completat de impresia pe care ne-o lasă nu numai *Rânduielile* și *Așezămintele* sale, ci și celelalte lucrări (cei drept, foarte puține) păstrate și publicate de Lefort.

Rânduiala monahală, Așezămintele Sfântului Pahomie și ale succesorilor săi ne înfățișează un aspect al modului în care erau utilizate Sfintele Scripturi în comunitatea pe care aceștia o păstoreau. Celălalt aspect ni-l oferă alte texte păstrate, mai ales catehezele. Aici citatele din textele sacre de multe ori sunt explicate alegoric, dar cu scopul de a lega semnificația lor de situațiile concrete din viața monahilor. Tot în acest sens sunt dați ca exemple Sfinții Vechiului și ai Noului Testament.

Prima catehеză a Sfântului Pahomie începe cu o referire la virtuțile deosebite ale patriarhilor Avraam, Isaac, Iacob și Iosif.

„Fiul meu, fii ascultător, fii înțelept, primește dreapta învățătură, căci sunt două căi (aluzie la Didahie I, 1); sau fii ascultător față de Dumnezeu așa cum a făcut-o Avraam, părăsind patria sa și plecând în exil și locuind cu Isaac în cort în pământul făgăduit ca într-un pământ străin. El a ascultat, el s-a smerit și a primit moștenirea; a fost chiar pus la încercare cu privire la dragostea față de Isaac; a fost curajos în încercări și l-a jertfit pe Isaac lui Dumnezeu. Ia drept pildă nevinovăția lui Isaac: când el a auzit cele spuse de tatăl său i s-a supus până la jertfă, ca un miel blând. Ia ca exemplu smerenia lui Iacob, supunerea sa, statornicia sa; în felul acesta el s-a făcut lumină care vedea pe Părintele universului și a fost numit *Israel*. Ia exemplu, de asemenea, înțelepciunea lui Iosif și supunerea sa. Nevoiește-te în castitate și în slujire până când vei ajunge să domnești peste tine însuți. [...]

Fiul meu, fii ucenic al vieții Sfinților, pune în lucrare virtuțile lor, trezește-te și nu fi neglijent; îndeamnă pe concetățeanul tău căruia i te-ai făcut garant; ridică-te să nu rămâi între morți și astfel Hristos te va lumina și harul se va răspândi înăuntrul tău. Răbdarea este cea care-ți va descoperi toate harismele; pentru că s-au dovedit răbdători, Sfinții au obținut cele promise; mândria sfinților este răbdarea."[1]

Cateheza aceasta a fost rostită în fața obștii monahale, determinat fiind Sfântul Pahomie de faptul că un frate avea un resentiment față de altul. În textul citat sunt cincisprezece referințe luate din mai multe cărți ale Sfintei Scripturi, citări parțiale, care alcătuiesc părți ale unei fraze unitare. Și, spre a ne face o imagine și mai clară privind nivelul la care era cunoscută și utilizată Sfânta Scriptură de marele avvă, precizăm că în această cateheză Pahomie citează 31 de cărți din Vechiul Testament și 21 de Noul Testament (citând, desigur, de mai multe ori din aceleași cărți). Maniera de combinare a citatelor spre a da ideea dorită este impresionantă. Stilul este scripturistic. Pahomie

[1] Cateheza I, la L.Th. Lefort, ***Oeuvres***..., pp. 1-2.

și-a însușit limbajul Scripturii. Utilizarea ei din abundență arată gradul în care el își împropriase limbajul și duhul Scripturii, dar sugera și faptul că obștea în fața căreia rostea asemenea cateheze avea preocupări serioase în acest sens: percepea Cuvântul Scripturii și autoritatea acestuia. Poate, tocmai pentru aceasta, Pahomie utiliza atât de frecvent Scriptura, evitând cugetările proprii: cuvântul lui Dumnezeu are mult mai multă autoritate decât cuvântul oricărui om, fie el și unul de dimensiunile Sfântului Pahomie. Pentru Pahomie fiecare cuvânt al Scripturii impune respect necondiționat. Prin cuvintele Sfintei Scripturi Pahomie și succesorii lui căutau să ritmeze viața comunității. „Dacă există învățături ale lui Dumnezeu care ne-au fost transmise de părintele nostru - va spune mai târziu Horsiesius - și dacă împlinindu-le vom putea ajunge în Împărăția Cerurilor, atunci să le împlinim din toată inima."[1] Rânduiala monahală după care monahii comunității pahomiene trăiau se fundamenta pe Scriptură, ea fiind poruncă sfântă.[2] Pentru ei „cuvintele Scripturii nu sunt numai in abstracto Cuvântul lui Dumnezeu, ci ele trebuie învățase întrucât sunt mesajul adresat fiecărui om în parte în situații concrete".[3]

Sfântul Pahomie și ucenicii săi cunosc Scriptura, o citează, în ea caută să găsească fundamentul vieții lor consacrate și se nevoiesc să trăiască potrivit exigențelor Cuvântului revelat. De aceea, în lucrările lor apare adeseori textul din Epistola către romani a Sfântului Apostol Pavel: „Căci toate câte s-au scris mai înainte s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea și mângâierea care vin din Scripturi, să avem nădejde" (Rom. 15, 4).

[1] Horsiesius, ***Liber***, 28, Pl. Deseille, ***op.cit.***, p. 101.

[2] ***Ibidem***, 32, p. 103. Teodor va spune că în Scripturi este Duhul și Suflarea lui Dumnezeu (Cateheza 3, Lefort, pp. 43, 50, 58. În ele se exprimă Duhul Sfânt, va spune Horsiesius (Cateheza 2, Lefort, pp. 70, 71, 72) de aceea nu putem vorbi despre Sfintele Scripturi decât înăuntrul Bisericii, numai ca oameni de credință, va spune Teodor (Cateheza 3, Lefort, p. 59).

[3] Meinrich Bacht, S.J., ***Pachôme et ses disciples***, în „Theologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristiques„, Aubier, 1961, p. 46.

2. Relația cu Tradiția Bisericii și mai ales cu Părinții

Sfântul Pahomie studia și aplica Scripturile în viața sa și a comunității, cu conștiința că realizează în viața sa și a comunității sale ceea ce au înțeles și au transmis oamenii drepți, despre care ne vorbesc Scripturile. Pe de altă parte, întemeietor al monahismului chinovial, Sfântul Pahomie a fost el însuși „unul din fiii imediați ai Părinților pustiei și chiar unul dintre aceștia (acești Părinți)".[1] El este moștenitorul gândirii și al modului de viață al Părinților retrași în pustie, fie că trăiau în singurătate (cum o făcuse fostul său îndrumător, Palamon), fie că se găseau în grupuri mai mult sau mai puțin organizate. Ceea ce a văzut sau a aflat că a existat în practica înaintașilor săi, Pahomie a încercat să statornicească în *Rânduieli* precise, aducând, desigur, modificările și adaptările cerute de comunitatea nou înființată de el. Departe de a se considera original în ceea ce înfăptuia, Pahomie spunea în *Rânduielile* sale monahale că: „Aceste învățături ale vieții monahale le-am primit de la Părinții noștri, care au fost mai]nainte de noi". (R., 8).

Pahomie însuși este văzut de ucenicii săi ca unul care împlinea învățăturile celor de demult.[2] De aceea, Teodor îi va îndemna pe frații cărora le devenise îndrumător: „Să punem în lucrare sfaturile lui, după toată rânduiala pe care el ne-a dat-o; să iubim viața părintelui nostru ca să avem parte cu el de slava pe care Dumnezeu i-o va da în veacul viitor, în vecii vecilor...".[3]

[1] Dom Louis Leloir, O.S.B., ***Desert et communion***, col. „Spiritualité Orientale„, nr. 26, Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 14. Într-o zi, Sfântul Pahomie a fost întrebat de ucenicul său Teodor cu privire la modul în care trebuia să postească. Părându-i Sfântului Pahomie că în râvna lui, Teodor ar vrea să aducă o inovație, i-a zis: *„Fiul meu, de-a lungul întregii tale vieți, să nu treci dincolo de rânduiala Părinților noștri„*, Amelineau, ***Vie arabe de saint Pachôme***, „Annales du Musée Guimet„, 1889, p. 394).

[2] A. Veilleux, ***op.cit.***, 194, p. 223, 234.

[3] Teodor, ***Caateheza***, Lefort, ***op.cit.***, p. 39.

Mai târziu, Horsiesius, în testamentul său monahal, va spune fraților săi: „Fraților prea iubiți, care duceți viața după rânduielile cenobite, stăruiți în hotărârea pe care ați luat-o o dată pentru totdeauna și împliniți lucrarea lui Dumnezeu, în așa fel, încât Părintele (Pahomie) care a fost primul care a înființat aceste "chinovia", plin de bucurie cu privire la noi, să spună Domnului: „ei trăiesc potrivit tradițiilor pe care eu le-am transmis lor".[1] Iar mai jos îi va îndemna: „Vă implor, să nu uitați hotărârea pe care ați luat-o o dată pentru totdeauna și să privim predaniile părintelui nostru Pahomie ca pe o adevărată scară care duce la Împărăția lui Dumnezeu".[2] În felul acesta frații angajați să ducă viață după modelul și învățătura Sfântului Pahomie vor demonstra că sunt slujitori ai Domnului nostru Iisus Hristos, fii ai lui Pahomie și ucenici ai chinoviilor.[3] Horsiesius cerea ucenicilor și confraților săi să împlinească cele rânduite de Marele Pahomie, convins fiind că numai așa vor urma viața celor care i-au precedat întru Domnul, Părinți și frați care „sunt acum în posesia moștenirii promise",[4] mai ales că „într-adevăr, viața Sfinților noștri Părinți este o viață îngerească, ce parfumează întreaga oikoumene (lume locuită)".[5] Horsiesius scria această cateheză, se pare, spre sfârșitul vieții (a murit după 387) când sistemul pahomian era deja vestit. Legătura cu ceea ce au învățat și au trăit înaintașii este garanția că sistemul monahal pahomian are originea în interiorul Bisericii: pe de o parte, în modul de viețuire al comunității din Ierusalim în primele zile după pogorârea Duhului Sfânt, fără ca acea comunitate să fi fost ea însăși una monahală, dar oferind drept model principiul egalității; pe de altă parte în tradiția anahoretică a Bisericii, din nefericire foarte puțin cunoscută până la marii pustnici despre care am scris mai sus.

[1] Horsiesius, ***Liber***, 12, Pl.Deseille, ***op.cit.***, p. 88.

[2] ***Ibidem***, ***Liber***, 21, p. 95.

[3] ***Ibidem***,***Liber***, 23, p. 96.

[4] ***Ibidem***, 49, p. 113.

[5] Idem, ***Cateheza***, 2, a; Lefort, ***op.cit.***, p. 67.

3. Principii teologice

Principiul fundamental teologic este cel referitor la Dumnezeu, la Persoanele Sfintei Treimi. Cum, monahismul pahomian este în interiorul Bisericii și una din formele ei de manifestare, învățătura despre Dumnezeu nu este alta decât cea a Bisericii, cea formulată potrivit modului în care o prezintă Sfintele Scripturi ale Vechiului și Noului Testament citate din abundență de întemeietorul monahismului chinovial și de ucenicii săi. H. Bacht remarcă faptul că sunt accentuate atributele lui Dumnezeu care se referă la dreptate și sfințenie. „Există în scrierile lui Pahomie și ale ucenicilor săi, ceva din severitatea aspră care ține de revelația de pe Sinai și de zelul necruțător pentru cinstirea lui Dumnezeu care umplea pe profeții Vechiului Testament".[1] Dând sfaturi șefilor de „case", Sfântul Pahomie va prescrie că șeful casei, în acțiunea lui, să nu dea urmare gândurilor sale, ci legii lui Dumnezeu,[2] să judece cu dreptate (atunci când e nevoie) fără să caute slava sa, ci să se arate așa cum este în fața lui Dumnezeu și a oamenilor,[3] urmând învățăturile celor bătrâni și legea lui Dumnezeu.[4] Legea lui Dumnezeu trebuie respectată pentru că „ea a fost scrisă pentru alungarea regulilor de conduită trupească, pentru a face de ocară pe cei care se lasă duși de dorințele lor trupești și pentru a-i readuce în fine, la Dumnezeu".[5] Dacă acesta este obiectivul Legii dată omenirii de Dumnezeu, atunci este firesc să nu ne permitem să încălcăm rânduiala pe care Dumnezeu a făcut-o în cer spre a fi respectată pe pământ[6] și să ne temem de Dumnezeu.

Sigur că Pahomie și succesorii săi nu cultivă ideea unui Dumnezeu al temerii, ci credința într-un Dumnezeu „înțelept, bun, neschimbător și fără vreo lipsă"[7], dar drept. În fața

[1] H. Bacht, ***op.cit.***, p. 49.
[2] ***Praecepta et instituta***, 18, de Pl. Deseille, p. 44.
[3] ***Ibidem***, p. 45.
[4] ***Ibidem***, p. 46.
[5] Sfântul Pahomie, ***Scrisoarea a II-a***, Pl. Deseille, ***op.cit.***, p. 68.
[6] Idem, ***Praecepta et instituta***, 18, p. 44.
[7] Idem, ***Scrisoarea I***, P.L. 29, col.

dreptății lui Dumnezeu „minciuna va ceda în fața împărăției adevărului și inimile se vor elibera tocmai datorită temerii de Dumnezeu".[1] Cu alte cuvinte, teama de Dumnezeu ne va elibera de ceea ce ne împiedică să ducem o viață normală față de noi înșine și față de Dumnezeu. „Legea lui Dumnezeu a fost scrisă - va spune Sfântul Pahomie - pentru a îndrepta regulile de conduită trupească, pentru a face ca cei care se lasă duși de pofte trupești să se rușineze și să fie readuși, în fine, la Dumnezeu".[2] Teama de Dumnezeu îi va conduce pe cei păcătoși la pocăință și la îndreptare, făcând ca Dumnezeu să le ierte multe păcate.[3] Va face în așa fel încât, ascultând de poruncile lui Dumnezeu, oamenii să scape de cursele diavolului și să aibă parte de bunătățile dumnezeiești.[4] Aceasta este finalitatea temerii de Dumnezeu și a împlinirii poruncilor: eliberarea de cursele diavolului pe care acesta ni le întinde, de cele mai multe ori, prin propriile tendințe, predispoziții și chiar preocupări.

În ceea ce privește pe Hristos, El a purtat slăbiciunile noastre; prin urmare, noi suntem datori să ne purtăm sarcina unii altora și „dacă Hristos este Învățătorul nostru, va trebui ca noi să-L imităm, acceptând jignirile celorlalți[5] după modelul lui Hristos. El, Mântuitorul, dejoacă vicleniile diavolului și sfarmă cursele perfide ale acestuia.[6] Citând pe Sfântul Pavel, Sfântul Pahomie va spune că Duhul Sfânt nu trebuie întristat (Efes. 4, 30) pentru că El se găsește în Scripturi[7], iar când se găsește în noi alungă diavolii.[8] De aceea, neascultarea de sfaturile Lui[9] ne face să nu mai înțelegem formele prin care El ne grăiește[10] și să ne pierdem precum Samson prin Dalila.

[1] Idem, ***Scrisoarea către toate mănăstirile...***, Pl. Deseille, p. 67.
[2] ***Ibidem***, p. 68.
[3] Teodor, ***Cateheza*** 2, Lefort, p. 48.
[4] Sfântul Pahomie, ***Scrisoarea I***, P.Deseille, p. 64.
[5] ***Ibidem***, p. 65.
[6] Teodor, ***Cateheza*** 2, Lefort, p. 48.
[7] Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, p. 707-3.
[8] Sfântul Pahomie, ***Excerpta***. Lefort, ***op.cit.***, p. 27.
[9] Idem, ***Cateheza I***, Lefort, ***op.cit.***, p. 11.
[10] ***Ibidem***, p. 7.

Așadar, trebuie să ne înnoim prin darurile Duhului Sfânt[1] ca, la rândul nostru, să rodim noi înșine în Duhul Sfânt[2] pentru că aceste roade le va căuta Dumnezeu la noi și despre aceste roade ne va întreba la judecată.[3] De aceea va spune Horsiesius: „trebuie să aducem lui Dumnezeu roade din roadele Duhului Sfânt (Gal. 5, 22), apoi roade dintre acelea de care are nevoie trupul nostru".[4] Așadar, primind harismele Duhului Sfânt monahul trebuie să dea mai întâi roade duhovnicești, care nu exclud însă nici pe cele ale trupului: trupul nu trebuie extenuat pe motiv că ne-am nevoi doar pentru suflet, însă necesitățile trupești nu trebuie să fie preferate celor duhovnicești, ținând cont totdeauna că răbdarea lui Dumnezeu nu trebuie luată drept uitare sau necunoaștere[5] pentru că „Dumnezeu va vădi la judecată toate faptele, tot ceea ce a fost neglijat, orice lucrare bună sau rea."[6]

În ceea ce privește antropologia, din ceea ce ne-a rămas de la Sfântul Pahomie și ucenicii săi, nu putem spune că ne-am putea face o imagine coerentă privind creația omului, libertatea, căderea în păcat, consecințele căderii în păcat, răscumpărarea obiectivă și colaborarea cu harul. Găsim anumite referinte sporadice care ne fac să înțelegem că nu erau străine de învățăturile lor asemenea preocupări. Se spune în „Viața Sfântului Pahomie" că în catehezele pe care le rostea zilnic ucenicilor, acesta aborda diverse probleme teologice, cum ar fi problema lui Dumnezeu, Întruparea, Crucea, Învierea etc. (cf. Nota 7 din acest capitol). Acestea sunt subiecte în care nu se exclud problemele antropologice profunde.

Sfântul Pahomie și ucenicii săi insistă pe atotputernicia lui Dumnezeu care a creat omul, l-a mântuit, din care cauză omul îi datorează recunoștința într-un comportament *care să fie o formă de răspuns adecvat dat bunătății lui Dumnezeu și dreptății cu care El ne va judeca*. Prin urmare, îl va îndemna pe ucenicul răutăcios: «Fiul meu, [...] alungă de la tine orice poftă (II Petru 1, 4), „dezbracă-te de omul cel vechi și de faptele lui și îmbracă-te în omul cel nou" (Col. 3, 9); gândește-te la neliniștea din momentul ieșirii din trup. Fiul meu, scapă-te alergând la picioarele lui Dumnezeu, căci el este cel care te-a creat din cauza ta a și răbdat patimile. Întoarce-te și plângi mai degrabă propriile-ți păcate [...] Ai văzut, așadar, că încălcarea poruncii e rea, și câte suferințe și neliniști zămislește păcatul. Fugi repede de păcat!.»[1]

Citând metafora Sfântului Pavel privind pe omul cel vechi și omul cel nou, Sfântul Pahomie arată că avea o concepție clară privind firea umană înainte și după restaurarea în Hristos. Omul este chip al lui Dumnezeu, de aceea Sfântul Pahomie îl îndemna pe ucenicul răutăcios: „Nu fi trufaș față de chipul lui Dumnezeu",[2] știut fiind că trufia este cea care a făcut să cadă protopărinții: „Te îndemn din tot sufletul să disprețuiești slava deșartă; vanitatea este arvuna diavolului. Prin ea a fost Eva înșelată."[3] Crezând cuvintelor diavolului, „Eva va alerga după slava divină și o va pierde pe cea a firii sale omenești".[4] Omul a fost creat pentru slavă. Ce poate fi mai înalt decât să fie chip al lui Dumnezeu chemat la asemănarea cu Dumnezeu? Pahomie nu condamnă căutarea slavei adevărate, ci slava deșartă. Nu numai slava deșartă, ci și căutarea acesteia este păcat. Gravitatea păcatului slavei deșarte constă în aceea că îl transformă pe om într-o ființă irațională; îl face să caute slava acolo unde nu este: în performanțele proprii (reale sau imaginare) sau în lauda lumii. Slava deșartă confirmă decăderea omului din demnitatea în care l-a creat Dumnezeu, aceea de ființă cugetătoare. Și chiar, mai grav, confirmă plăcerea pe care o savurează omul, comportându-se ca ființele lipsite de rațiune.

Cum să nu fii lipsit de puterea de judecată atâta vreme cât te complaci în căutarea și, eventual, în savurarea gloriei trecătoare - a ta, și a lumii- lăsând de-o parte slava spre care ai

[1] Teodor, ***Cateheza*** 2, Lefort, p. 43, 53.
[2] ***Ibidem***, p. 60.
[3] ***Ibidem***, p. 59.
[4] Hoersiesius, ***Reguli***, Lefort, ***op.cit.***, p. 87.
[5] Idem, ***Liber***, 3; Pl. Deseille, p. 82.
[6] ***Ibidem***, 10, p. 86.

[1] Sfântul Pahomie, ***Cateheza I***, Lefort, ***op.cit.***, pp. 12-13.
[2] ***Ibidem***, p. 45.
[3] ***Ibidem***, p. 9
[4] ***Ibidem***, eodem loco.

fost creat de Dumnezeu: aceea de a te asemăna cu El pentru eternitate? Pentru a se dovedi cu adevărat rațional, omul va trebui să depășească ispita satisfacerii imediate cu ceea ce nu este deplin, (slava lumii), punând-o pe aceasta în slujba agonisirii slavei celei adevărate. În acest sens este nevoie de o judecată care să aibă drept criteriu fundamental porunca lui Dumnezeu și modul în care El este slăvit în și prin viața ta, fapt care confirmă că te găsești pe drumul împroprierii slavei adevărate: asemănarea cu Dumnezeu.

Chiar dacă nu avem texte ale Sfântului Pahomie în care să găsim expusă în mod clar starea primordială a primilor oameni, căderea în păcat și consecințele ei, nu suntem de acord cu H. Bacht care este de părere că Pahomie și ucenicii săi nu vorbesc de consecințele căderii în păcat a primilor oameni la toți descendenții lor și că nu putem trage din textele pahomiene o învățătură clară privind căderea în păcat.[1] Pahomie vorbește de chipul lui Dumnezeu care nu trebuie disprețuit, vorbește de omul cel vechi și de omul cel nou, vorbește de pierderea slavei pe care o avea înainte de păcat firea umană. În cea de a treia epistolă, Sfântul Pahomie va vorbi de faptul că, din cauza neascultării, Adam a fost alungat din rai, cum este alungat din Biserică penitentul întinat de păcate.[2] Toate acestea ne conving de faptul că Sfântul Pahomie avea o idee clară despre consecințele căderii în păcat și despre riscul înstăpânirii satanei peste firea omenească, așa cum face asupra oricărui păcătos exclus din Biserică. „Pentru acest motiv Cuvântul lui Dumnezeu a venit și a luat trup (In. 1, 14) din Fecioara Maria ca să libereze neamul omenesc"[3], va spune Sfântul Pahomie. Iar Teodor va spune în același sens: „El, stăpânul lumii, Iisus Hristos, Stăpânul a toate, nu a voit să ne părăsească încât să-și bată joc de noi cei care pun curse (diavolii) neamului (urmașilor) lui Adam".[4]

Cu toate că asceza era foarte aspră în *Rânduiala* Sfântului Pahomie, ea nu avea nimic de-a face cu înțelegerea pesimistă privind viața în trup. Ceea ce-l interesa pe marele stareț era ca

[1] H. Bacht, ***op.cit.***, pp. 51-52.
[2] Ep. 3, P.L. 29, col.
[3] Idem, ***Cateheza I***, p. 9.
[4] Teodor, ***Cateheza II***, Lefort, p. 54.

monahul să facă uz cu prudență de ceea ce îi oferă lumea[1], încât să evite satisfacțiile trupești[2] pentru că acestea pot aprinde trupul ca o flacără. Trupul are suferințele și slăbiciunile lui. În *Rânduielile* Sfântului Pahomie găsim îndrumări precise în ceea ce privește grija față de trupul bolnav. Trebuie îngrijit trupul, dar și sufletul.

Horsiesius va spune mai târziu: „Există o dublă sărăcie (precaritate): una a trupului, alta a sufletului. Dacă este lipsă de milă să neglijăm pe cei care se găsesc în sărăcie cu privire la cele trupești neoferindu-le ceea ce este necesar trupurilor lor, cu atât mai mult este lipsă de milă atunci când trecem cu vederea pe cel care este sărac în ceea ce privește sufletul."[3] Eforturile ascetice - între care postul este una dintre formele de asceză - urmăresc, nu distrugerea vieții în trup, ci modelarea acesteia încât, trupul să redevină templu al Duhului Sfânt și tovarăș de îmbogățire a sufletului întru Dumnezeu.

Merită să remarcăm deopotrivă că Sfântul Pahomie și ucenicii săi au un simț eshatologic deosebit. Supunerea față de Dumnezeu și teama de judecata lui Dumnezeu sunt două dintre condițiile care ritmează viața monahului. Constatăm însă că întemeietorul monahismului chinovial și ucenicii lui nu se interesează de sfârșitul universal al lumii, ci de cel individual. Acesta trebuie să-l găsească pe monah pregătit „să-și prezinte în fața lui Dumnezeu apărarea"[4] știut fiind că, va spune Sfântul Pahomie, „nici măcar saliva care s-a uscat în gura ta ca urmare a postului, Dumnezeu nu o va uita; dimpotrivă, vei găsi toate în momentul trecerii tale dincolo, cu o condiție: să te smerești".[5] *Cu alte cuvinte, cea mai mică nevoință va fi luată în* consideratie de Dumnezeu la judecată, după cum cea mai mare nevoință, postul cel mai aspru, va avea valoarea reală numai dacă va fi împlinită în smerenie. Valoarea oricărei osteneli ascetice - mai mică sau mai mare - este o realitate. Dar ponderea acestei osteneli o asigură dimensiunea duhovnicească a

[1] ***Ibidem***, p. 14.
[2] ***Ibidem***, eodem loco.
[3] Horsiesius, ***Cateheza*** 3, Lefort, ***op.cit.***, p. 72.
[4] Teodor, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 51.
[5] ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 5.

acesteia: nivelul smereniei în orice osteneală sau performanță ascetică dovedește gradul de eficiență al respectivei osteneli sau performanțe în fața judecății lui Dumnezeu. Criteriile Judecății lui Dumnezeu sunt cu totul altfel și altele decât cele după care judecă oamenii. În Sfânta Scriptură ni se descoperă câteva din aceste criterii. Preluând cuvintele Mântuitorului, Sfântul Ioan Evanghelistul va spune că: „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului" (Ioan 5, 22), dar Mântuitorul va completa această precizare prin ceea ce va spune (și Ioan va consemna) mai târziu, anume că judecătorul de fapt, sau criteriul obiectiv suprem în funcție de care se va realiza judecata din urmă este Cuvântul Mântuitorului, altfel spus, învățătura pe care a dat-o lumii. „Cine Mă nesocotește pe Mine și nu păzește cuvintele Mele are judecător ca să-l judece: Cuvântul pe care l-am spus; acela îl va judeca în ziua cea de apoi" (Ioan 12, 48). Criteriul judecății lui Dumnezeu nu este omenesc, nici oamenii, nici lumea înconjurătoare. Realitatea la care se va face referință în procesul judecării fiecăruia dintre noi nu este dată de cei mai păcătoși sau de cei mai virtuoși decât mine, ci o constituie Cuvântul lui Hristos, Învățătura Lui. În funcție de realismul, seriozitatea și responsabilitatea pe care am avut-o față de Cuvântul lui Dumnezeu în întocmirea propriei mele vieți vor fi judecate căderile, scăderile și decăderile mele, vor fi apreciate ostenelile și performanțele mele ascetice (de la cele mai mari și până la cele mai mărunte). Or, în Cuvântul pe care Dumnezeu l-a spus lumii prin Fiul Său, Domnul nostru Iisus Hristos, smerenia este virtutea care le împlinește pe toate celelalte (Matei 11, 29). Viitorul eshatologic este determinat desigur de ortodoxia credinței și, deopotrivă, de starea morală de fapt, fie că ești monah, fie laic. Aceasta ne face să prezentăm și câteva dintre principiile morale care stau la baza monahismului pahomian.

4. Principii de ordin moral

Primul principiu moral care stă la baza spiritualității monahale din comunitatea Sfântului Pahomie este atitudinea față de lume și de bunurile acesteia, concretizată în retragerea din lume. Retragerea voită și responsabilă din lume a fost și va rămâne unul dintre principiile fundamentale ale oricărei forme de monahism. Cine voia să intre în comunitatea Sfântului Pahomie trebuia examinat „dacă poate să renunțe la familie și dacă poate să se lepede de bunurile și de averea sa".[1] Renunțarea la bunurile materiale și la avere, pe de o parte, și la obligațiile familiale, pe de altă parte, îl va pregăti pe viitorul monah și pentru împlinirea exigențelor celorlalte voturi monahale: ascultarea și castitatea, respectiv, fecioria. Se pare că existau persoane care căutau viața monahală și din alte motive decât mântuirea sufletului pe această cale. De aceea, Sfântul Pahomie a rânduit ca hotărârea cuiva de a intra în mănăstire să fie foarte serios analizată. Va spune în acest sens următoarele: „Într-adevăr, este imposibil ca cel care s-a consacrat lui Dumnezeu să se întoarcă în urmă spre responsabilitățile lumești și numeroasele necazuri lumești. Pe de altă parte, în ceea ce privește viața din lume, nu este drept, atunci când cineva a născut copii și când se găsește la strâmtorarea din cauza sărăciei, să plece și să-i părăsească, sub pretextul monahismului."[2]

După Sfântul Pahomie, intrarea în monahism trebuie să fie un act liber, nu numai în ceea ce privește autodeterminarea, ci și responsabilitatea față de cei din jur și constrângerile exterioare. Intrarea în mănăstire este într-un fel retragere din lume, nu și fugă de lume. Monahismul nu este o formă de desocializare a omului, ființă prin excelență sociabilă și chemată spre comuniune. În comunitatea Sfântului Pahomie monahii nu intrau fugind de societate, ci schimbând societatea civilă cu „angajarea în frăția monahală"[3], unde calitatea omului de ființă socială va fi cultivată nu numai prin mijloacele societății civile, nu numai prin predispozițiile firii umane, ci și sau, mai ales, prin Evanghelie. Între societatea monahală și cea civilă nu există ruptură, ci o distincție foarte bine determinată, membrii uneia neconfundându-se cu membrii celeilalte. Pe cei care nu se adaptau normelor comunității monahale, Sfântul Pahomie îi trimitea

[1] Idem, Reg. 49.
[2] Idem, ***Excerpta***, Lefort, ***op.cit.***, p. 30, 1-4.
[3] ***Praecepta***, 49, ***Cateheza I***, Lefort, ***op.cit.***, p. 48.

din nou în lume, nu ca într-un spațiu de pedeapsă, ci ca într-unul în care-și puteau lucra mântuirea prin alte posibilități decât cele oferite de mănăstire. Sfântul Pahomie și ucenicii săi nu au socotit niciodată comunitatea monahală o lume de „aleși", o elită între celelalte forme de trăire eclezială, ci o altă formă de trăire a adevărului revelat.

Sfântul Pahomie, spre exemplu, a început viața ascetică în apropierea unui sat, frecventând biserica comunității locale. De-a lungul întregii sale vieți, așa cum am arătat mai sus, el nu a permis ca slujbele religioase să fie săvârșite de membrii comunității, ci de preoții parohiilor învecinate. Nu a hirotonit pe nimeni în mănăstirile pe care le-a înființat și condus; dacă în comunitatea lui veneau clerici, aceștia se angajau să respecte rânduielile stabilite și să nu se impună celorlalți prin calitatea de clerici. A păstrat totdeauna comuniunea cu episcopul din Diospolis[1] despre care nu știm dacă era căsătorit sau nu (să nu uităm că până în secolul al IX-lea episcopii erau aleși și dintre preoții căsătoriți); știm însă că atunci când, din porunca lui Dumnezeu, a trebuit să construiască mănăstirea din Phenoum, s-a opus episcopului locului, care, înconjurat de credincioși, nu-i permitea să împlinească porunca lui Dumnezeu[2]. Prin urmare, a reacționat față de unul din exponenții autorității bisericești, când acesta se lupta împotriva adevărului și a lui Dumnezeu. Nu poate fi acceptată minciuna și împotrivirea față de Dumnezeu în numele smereniei sau al neascultării. Acel episcop cerea Sfântului Pahomie ascultare și smerenie, dar, de fapt, folosindu-se de numele acestor virtuți încerca să-l împiedice să împlinească voința lui Dumnezeu. Cu riscul acuzării de lipsă de smerenie și de neascultare față de un episcop nevrednic, Sfântul Pahomie a ascultat cuvântul lui Dumnezeu, construind mănăstirea pe locul unde episcopul nu-i permisese inițial.

În cele de mai sus am încercat să prezentăm unul din modurile în care Sfântul Pahomie și ucenicii săi înțelegeau lumea (din care se retrăgeau în mănăstire) și anume, pe acela potrivit căruia

[1] Armand Veilleux, ***La vie de Saint Pachôme selon la version copte***, 49, p. 69.
[2] ***Ibidem***, 58, p. 75.

Creația este mediul în care creștinul trebuie să-și ducă viața și să se mântuiască potrivit celor două posibilități: în lume, ca societate civilă și eclezială în același timp, sau în mănăstire, fraternitate evanghelică prin excelență și eclezială.

Dar lumea a fost înțeleasă și ca spațiu care, prin ispitele sale, îl împiedică pe creștin în mersul său spre Dumnezeu, sau în care își poate face pe Dumnezeu dușman[1]. Despre o asemenea lume - lume a ispitei, a păcatului și a deteriorării relației cu Dumnezeu - Sfântul Pahomie va spune că este ca vremea apusului pe care monahul trebuie să-l aștepte să treacă.[2] O asemenea lume „s-a aprins în rău".[3] De aceea comoditatea acestei lumi trebuie evitată pentru bucuriile lumii viitoare",[4] utilizând această lume „cu prudență".[5]

Scopul renunțării la lume este regăsirea libertății apostolice, va spune Teodor: „Apostolii au început prin a renunța la toate pentru a urma lui Hristos".[6] Iar Horsiesius va spune că, renunțând la lume, monahul renunță la „piedicile lumii",[7] devenind liber pentru Dumnezeu.[8] Momentul în care comunitatea acceptă hotărârea monahului de a renunța la lume era cel în care acesta primea veșmântul monahal. Din momentul acesta monahul se va integra în viața comunității, ostenindu-se spre a se împodobi cu virtuți nu pentru el, nu pentru Dumnezeu, ci „pentru cei dinafară".[9] În comunitatea Sfântului Pahomie, monahul nu are altă morală decât morala celorlalți creștini, nici nu are conștiința că s-ar găsi într-o separație religioasă față de „gloata mirenilor", ci va rămâne (și i se va cultiva această idee) un om pentru alții, bună mireasmă pentru „cei din afară", cultivând toate virtuție pe care le cultivă și ceilalți creștini, făcând-o însă cu voința hotărâtă de a împlini porunca iubirii

[1] Sfântul Pahomie, Ep., 4.
[2] ***Ibidem***, Ep. 4, eodem loco(donec vespertinum tempus pertransent)
[3] Idem, Ep. 9 (saecula efferbuerunt in malo)
[4] Idem, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 8.
[5] ***Ibidem***, p. 14.
[6] Idem, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 38.
[7] Horsiesius, ***Liber***, 27, Pl. Deseille, ***op.cit.***, p. 100.
[8] ***Ibidem***, 22, Pl. Deseille, ***op.cit.***, p. 95.
[9] Teodor, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 42.

față de aproapele și față de Dumnezeu, ca „ființe prea mici și mai smerite decât oricine", dar a căror putere este Hristos[...]și mândrie este Crucea".[1]

Desăvârșirea monahală (alt principiu moral) este o lungă și ostenitoare ucenicie care se poate intui din sfaturile pe care Sfântul Pahomie le dădea ucenicilor, dintre care merită amintite câteva: „Recită în fiecare ceas cuvintele lui Dumnezeu; fii tare în fața oboselii, fii pentru toate recunoscător; fugi de laudele oamenilor, iubește-l pe cel care te ceartă în frica lui Dumnezeu. Câștigă din toate, ca și tu să fii de folos tuturora; fii perseverent în ostenelile tale și măsurat în vorbă; să nu faci un pas înainte și unul înapoi, ca Dumnezeu să nu te deteste; căci coroana va fi a aceluia care luptă (Mat. 10, 22). Fii din ce în ce mai ascultător față de Dumnezeu și în felul acesta El te va mântui."[2] Ascultarea monahală nu este supunerea oarbă *și necondiționată față de autoritatea administrativă a cuiva, ci forma în care călugărul se face ucenic unuia mai învățat, mai experimentat, mai încercat în viața duhovnicească decât el. Ascultarea de Dumnezeu este absolută pentru că El este Învățătorul prin excelență: „Învățați-vă de la Mine că sunt blând și smerit cu inima" (Mat. 11, 29), va spune Hristos. Iar Apostolul Pavel, referindu-se la Hristos, va spune: „Prin ceea ce a pătimit, fiind El însuși ispitit, poate și celor ce sunt ispitiți să le ajute" (Evr. 2, 18).*

Progresul în demersul duhovnicesc cere monahului eforturi deosebite în împlinirea voii lui Dumnezeu concretizată în poruncile și în învățăturile Sale care se regăsesc și în rânduielile mănăstirești. De aceea, ascultarea față de mai marele „casei", de dascăl, de iconom sau față de egumen este angajare în același demers cu alții (care nu este altul decât cel spre desăvârșire) și totodată un mod de verificare a propriului tău efort duhovnicesc, de unde și îndemnul Sfântului Pahomie: „Dacă tu nu poți face față obligațiilor tale, apropie-te de altul care lucrează după Evanghelia lui Hristos și vei progresa cu el. Ascultă, sau supune-te celui care ascultă; fii puternic și te vei numi Ilie, sau ascultă de cei puternici și te vei numi Elisei, care,

[1] Idem, ***Cateheza*** 3, Lefort, ***op.cit.***, p. 45, 50.
[2] Sfântul Pahomie, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 5.

pentru că a ascultat de Ilie duhul acestuia a fost îndoit de el."[1] Monahul împlinește porunca alături de cel ce face același lucru, ascultă de cel ce ascultă și care, pentru ascultare, devine mai puternic, dar el însuși, ca unul care ascultă are șansa să crească în desăvârșire chiar mai mult decât cel în a cărui ascultare s-a pus, după modelul lui Elisei în care, pentru ascultare, după ridicarea la cer a lui Ilie, duhul acestuia a odihnit îndoit în el.

Ascultarea presupune altă virtute și totodată principiu moral fundamental al vieții monahale, anume *smerenia.*

Omul smerit este într-un proces continuu de autocunoaștere și, oarecum, de autoevaluare pornind de la recunoașterea și prețuirea meritelor celorlalți: „Omul smerit s-a judecat pe el însuși spunând că păcatele lui au depășit pe ale tuturor celorlalți, el nu mai judecă pe nimeni, nu subestimează pe nimeni".[2]

Smerenia nu se confundă cu ascultarea neselectivă și necondiționată, sinceră sau ipocrită față de mai marele „casei", față de iconom sau de egumen, (adică de organul administrativ) ci înainte de toate, este *ascultare necondiționată de Dumnezeu* (care vrea ca în viața noastră ceea ce este *da* să fie *da* și ceea ce este *nu, nu*) *de duhovnic*, (de cel sub a cărui ascultare te-ai pus sau ai fost pus, încât să cauți mântuirea împreună cu el prin comuniune) *și față de propria conștiință*, totdeauna trează și în stare de judecată. Ascultarea față de structurile administrative nu este virtute, ci consimțire la un act administrativ. Nu este exclus ca, ascultarea administrativă dă ajungă. și ea, virtute. Aceasta depindede raporturile stabilite între cel căruia i se dă ascultare și cel ce ascultă. Dacă ascultarea este acordată unui incompetent, ea poate deveni virtute, însă nu a smereniei, ci a răbdării; Or, smerenia nu se confundă cu răbdarea, deși amândouă sunt virtuți. Așezarea propriei persoane într-o continuă stare de judecată, având în vedere totdeauna Cuvântul lui Dumnezeu și exigențele lui, virtuțile celorlalți și lipsa virtuților noastre, îl poate face pe oricine să-și cunoască propriile sale limite. Îl pune în situația să știe de unde trebuie să pună mereu

[1] ***Ibidem***, p. 6.
[2] ***Ibidem***, p. 4.

început, ba mai mult, început bun. În acest sens, Sfântul Pahomie spune: „gustă din toate virtuțile, păstrează-le pe toate"[1].

Smerenia nu este o stare de spirit pe care o dobândești prin declarații, ci un proces continuu de devenire, de angajare la [...] smerenie, așa cum este procesul cunoașterii (cu cât cunoști, cu atât crești în cunoaștere) și mai ales al autocunoașterii, însoțind nu numai cunoașterea, ci și realizarea celorlalte virtuți. Smerenia este dovada trezviei, la rândul ei, trezvia nu este simpla veghe, ca stare de nesomn, ci o priveghere activă, activată de împlinirea virtuților. De aceea, Sfântul Pahomie va spune:

„Ea (smerenia) veghează asupra tuturor virtuților și este această mare și sfântă putere în care Dumnezeu S-a îmbrăcat când a venit în lume. Smerenia este zidul de apărare al tuturor virtuților, vistieria faptelor bune, armura care ne apără și vindecarea oricărei răni."[2]

Smerenia este virtutea cea mai apropiată de funcțiile conștiinței morale. Pentru aceasta Sfântul Pahomie îl îndeamnă pe ucenicul său: „smerește-te, reține-ți vorba"[3] (pe care ai putea s-o spui altuia mâhnindu-l), „stăruie în smerenie și te vei asemăna cu Dumnezeu".[4] Cum la asemănarea cu Dumnezeu sunt chemați toți oamenii, smerenia nu este doar virtutea monahului, ci a oricărui creștin conștient că trebuie să-și evalueze calitatea vieții și să se asemene cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Pahomie va spune: „Nu pierde nici o zi din viața ta și învață să încredințezi lui Dumnezeu fiecare zi din viață. Așază-te (în virtuți) ca un general înțelept; analizează-ți gândurile, fie că trăiești de unul singur, fie că te găsești în societate. Cu alte cuvinte, este mai bine să trăiești în mijlocul a mii de oameni, dar cu smerenie, decât să stai singur într-o vizuină de hienă, dar umflat de mândrie."[5] Contrar a ceea ce crede, în realitate, orgoliosul, este un învins, un slăbănogit, precum sunt

1 ***Ibidem***.
2 ***Ibidem***, p. 20
3 ***Ibidem***, p. 6.
4 ***Ibidem***, p. 7.
5 ***Ibidem***, p. 23.

desfrânații trupești[1], de aceea Sfântul Pahomie își îndeamnă ucenicul: „fii biruitor, îndepărtând de la tine mândria".[2]

*Smerenia și mândria sunt stările de spirit care determină calitatea eshatologică a vieții: în smerenie toți oamenii se aseamănă și se mântuiesc, fie că sunt laici, fie că sunt monahi; în mândrie, urâțindu-se, se deosebesc unii de alții și fiecare de toți, pierzându-se fiecare în parte, fie că sunt monahi, fie că sunt laici. În desăvârșire, garantată în smerenie, nu exista vreo deosebire sau vreun contrast între călugări și creștinii trăitori în lume. Ucenicul Sfântului Pahomie, Teodor, avea să spună în acest sens: „într-*adevăr, dacă omul pune pază gurii (Ecleziast 5, 1; Iacob 1, 26) și dobândește smerenia, îngerii vor fi prietenii lui pe pământ; sufletul său va fi ca o mireasmă care se răspândește în jurul său; zi și noapte îngerii vor aduce în fața lui Dumnezeu chipul său, fie că este monah, fie că trăiește în lume.[3] În aceste cuvinte vedem și care era atitudinea față de lume a unuia dintre cei mai mari asceți din secolul al IV-lea și părinte al monahismului chinovial.

Smerenia, sinteza mai multor virtuți, este cea prin care omul își afirmă calitatea de ființă rațională, ființă care trebuie să-și cultive personalitatea, *eul*, și să nu fie dominat de *sine*, nivelul inferior și anonim al firii umane, determinat de automatisme, plăcere și tendința de dominație; smerenia este virtutea prin care omul se apără de propriul său *sine*.

Sinele cuprinde totalitatea pornirilor libidinale, conștiente, dar de cele mai multe ori venind din subconștient, comune tuturor oamenilor. El conține toate achizițiile filogenetice, bune și rele (prin urmare și consecințele păcatului originar și ale înaintașilor). Este sediul pasiunilor și al patimilor, al afectelor și al pornirilor libidinale aproape instinctive. Fără să fie totdeauna inconștient, sinele caută cu orice preț plăcerea, satisfacția, indiferent de normele morale, impunerea în fața celorlalți, dominarea acestora. Virtutea care evaluează continuu „mișcările" sinelui, smerenia disciplinează manifestările acestuia, inte-

1 ***Ibidem***, p. 6.
2 ***Ibidem***, p. 8.
3 Teodor, ***Excerpta***, 4, Lefort, ***op.cit.***, p. 61.

grându-le în eu (registrul superior al personalității), unde viața, sub aspectul ei fizic și sufletesc, este organizată printr-un proces de judecată foarte riguros în funcție de normele morale, de exigențele mediului în care trăim, de aspirații și de idealuri. Smerenia îl ferește pe ascet de riscul dominării de sine și în același timp cultivă afirmarea nestricăciunii și a neîntinării, a neîmpătimirii personalității. Or, neîntinarea și nestricăciunea sunt formele prin care se afirma o altă virtute, cultivată, de altfel, de smerenie, și anume, fecioria. Smerenia este virtutea opusă păcatului slavei deșarte și cea prin care se ajunge la adevărata slavă: slava întru Dumnezeu. Fiind opusă slavei deșarte, este virtutea omului cu adevărat rațional.

Fecioria nu este numai o stare monahală, ci și virtute și ideal. Ca virtute, fecioria nu este numai starea de integritate fizică a personalității (deși nu exclude această stare), ci și starea în care mintea nu este coruptă de gânduri deșarte și pătimașe. Nu este numai paza integrității somatice, ci și paza integrității minții. De aceea Sfântul Pahomie recomanda fecioria totală, integrală: „fecioria în toate mădularele: fecioria în gânduri, curăția în trup și curăția în inimă;[1] o feciorie nu numai cu trupul, ci o feciorie echivalentă cu lipsa oricărui păcat. În Evanghelie au fost respinse într-adevăr fecioarele din cauza lenevirii lor, în schimb cele care privegheau cu curaj au intrat în cămara de nuntă".[2]

Smerenia duce la feciorie, sau cultivă fecioria, înțeleasă drept activare și realizare a nepătimirii. Iar fecioria cultivă, la rândul ei, trezvia sau privegherea activă. Nu poate exista virtutea smereniei fără autentica feciorie, fără discernământ (judecată nu numai logică, ci și axiologică) și fără priveghere. Acestea din urmă cultivă mai ales fecioria, adică integritatea, puritatea funcționalității și nestricăciunea a ceea ce persoana are mai subtil (mintea și puterea de judecată) și mai profund (inima). Acestea nu trebuie corupte, înșelate sau siluite de

[1] Sfântul Pahomie, Lefort, ***op.cit.***, p. 2; *„curăția interioară este hrana sufletului și veșmântul lui strălucitor„*, va spune Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 72

[2] ***Ibidem***, p. 22.

mișcările sinelui (dispunând și ele de forța și de abilitatea firii, forță anonimă dar reală, expresie a dinamicii necontrolate a teluricului din noi) care se manifestă în mod divers, pornind de la gândurile și imaginația care hrănesc afectul genitalității (la care călugărul a renunțat prin voturile monahale și pe care omul din lume l-a disciplinat în instituția sacră a familiei) și ajungând la mândrie. Manifestându-se totdeauna ca forță dominatoare, mândria - desfrâu al minții și al inimii, în experiența și gândirea ascetică - nu este altceva decât căderea minții și a inimii în seducția exercitată asupra lor de „umorile" sinelui. Ea va nesocoti cumpătarea, echilibrul, măsura și ierarhia valorilor, cultivate de și prin smerenie. De aceea, smerenia și mândria se exclud categoric una pe cealaltă. Oricât de subtil s-ar manifesta mândria, ea va fi socotită întotdeauna produsul iraționalului din om și a lipsei de sens, caracterizată adesea prin expresii paradoxale de genul „cădere în sus" sau „înălțare în jos". La rândul ei, fecioria va fi înțeleasă totdeauna drept expresia cea mai puternică a funcțiilor raționale din om sau cea prin care omul se afirmă în lume ca ființă care poate controla, stăpâni și modela teluricul din noi, manifestările pur organice ale vieții și animalitatea excitată din om care se și opune aspirațiilor duhovnicești ale adevăratei existențe personale.

Că fecioria nu este numai o virtute monahală și că fecioria minții și a inimii presupune pe cea a trupului, înțelegem din următoarea împrejurare istorisită în varianta egipteană-bohairică a „Vieții Sfântului Pahomie": «Într-o zi un om a adus la Sfântul nostru părinte, avva Pahomie, pe fiica sa care era chinuită de o boală gravă cauzată de un demon, ca el să o vindece. Fratele care era însărcinat cu paza porții l-a anunțat pe părintele nostru de venirea omului și acesta l-a trimis să-i spună: «trimite-mi una dintre hainele pe care tânăra nu a purtat-o de când a fost spălată». Omul i-a trimis unul din veșmintele fetei care era, într-adevăr foarte curat. După ce l-a privit, părintele Pahomie l-a trimis din nou tatălui fetei, poruncindu-i portarului să-i spună: «Acest veșmânt este într-adevăr al ei, dar ea nu păstrează curățenia monahală, adică fecioria. Dacă de acum ea va promite să-și păzească pe viitor curățenia, credem că

Dumnezeu îi va da vindecarea.» Tatăl fetei a fost foarte tulburat de cele auzite. El a întrebat-o pe fată referitor la cele spuse de avva Pahomie şi ea a mărturisit cele ce făcuse şi a promis că pe viitor îşi va păstra curăţia şi nu va mai repeta acest păcat toată viaţa ei. Atunci părintele nostru s-a rugat, a binecuvântat untdelemnul şi l-a trimis (să se ungă cu el); de îndată ce tânăra a fost unsă cu acest ulei întru frica de Dumnezeu şi în credinţă, s-a vindecat în numele Domnului."[1]

Un alt principiu care priveşte comportamentul monahului în comunitatea Sfântului Pahomie este rugăciunea, mama tuturor virtuţilor.[2] În Rânduielile sale, Sfântul Pahomie a precizat timpii pentru rugăciune, dând şi sfaturi, desigur, în ceea ce priveşte calitatea acesteia. „Rugăciunea? Fără încetare în cămara ta, între tine şi Dumnezeu (Mat. 6, 6)".[3] Horsiesius va recomanda stăruinţa în rugăciune pe timpul nopţii, iar pentru ca mintea să nu fie invadată de gânduri care să o tulbure, acelaşi Horsiesius recomandă poziţia adecvată pentru rugăciune şi osteneala fizică.[4]

Preluând sfaturile Mântuitorului (Mat. 6, 6). Sfântul Pahomie va învăţa ucenicii să nu facă rugăciunea în mod făţarnic: „Nu te ruga cu ostentaţie, cum fac făţarnicii (Mat. 6, 5), ci renunţă la capriciile tale şi lucrează pentru Dumnezeu, făcând aceasta pentru propria ta mântuire.[5] Nu te ruga precum fac făţarnicii ca nu cumva să primeşti plata lor. Să nu pierzi nici măcar o zi din existenţa ta. Să ştii ceea ce vei da în fiecare zi lui Dumnezeu.[6] Dacă te tulbură vreo patimă, fie iubirea de arginţi, fie invidia sau ura sau celelalte patimi, păzeşte-te de ele ca să ai inimă de leu, adică să ai inimă tare; luptă împotriva patimilor, fă-le să dispară cum au dispărut Sion, Og şi toţi regii amoreilor (Iosua 2, 10), încât prea iubitul Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu, împăratul Iisus, să lupte pentru tine şi ca tu să cucereşti cetăţile duşmane."[7]

[1] A. Veilleux, ***op.cit***, 43, pp. 64-65.
[2] ***Ibidem***, 10, p. 29.
[3] Sfântul Pahomie, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 2.
[4] Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 74.
[5] Sfântul Pahomie, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 7.
[6] ***Ibidem***, p. 23.
[7] ***Ibidem***, p. 8.

Atât sfaturile directe, cât și cele metaforice cu referință la persoane și la episoade din Vechiul Testament arată că rugăciunea nu este o lucrare ușoară. Ea are dușmani: unii sunt în interiorul nostru (gândurile și patimile), alții în afară (demonii). În varianta bohairică a „Vieții Sfântului Pahomie" se istorisește cum acesta a sfătuit pe Teodor să-l oprească din rugăciune pe un frate, care se ruga mai mult decât ceilalți și căuta să împlinească cele mai dure practici ascetice, dar dominat de diavol și pentru slava deșartă, nu pentru Dumnezeu. Sfântul Pahomie și Teodor s-au rugat pentru acel frate și „Domnul l-a vindecat; el și-a deschis inima ca să înțeleagă cum trebuie să se comporte, nu ca un prost, ci ca un înțelept. Și dădu slavă lui Dumnezeu."[1]

Rugăciunea este o lucrare grea, o osteneală înțeleaptă, o preocupare a celor cu minte și nicidecum, rutină, și obligație, cu atât mai puțin comportament ipocrit. Și aceasta, pentru că, fiind convorbire cu Dumnezeu, nu poți vorbi cu Dumnezeu decât căutându-L în rugăciune pe El, nu altceva și nici pe altcineva. Numai prostul se poate autoînșela în rugăciune; numai cel lipsit de minte se ostenește în zadar pentru o „rugăciune" în care nu caută în mod exclusiv vorbirea cu Dumnezeu, ci ipocrita autosatisfacție, interesele mărunte sau lauda lumii. Nu poți avea pretenții că vorbești cu cineva, depănând cuvinte, fără să te intereseze dacă interlocutorul tău este sau nu de față. În cazul rugăciunii, Dumnezeu va fi realmente de față, numai dacă l-ai solicitat cu adevărat în și prin rugăciune. Comunici cu El, nu împlinind acte formale, ci numai în măsura în care știi să-l ții aproape prin ceea ce-i spui și prin modul în care-i grăiești prin și în rugăciune. Rugăciunea își va arăta eficiența în funcție de *cât*, de *când* și de *cum* te adresezi lui Dumnezeu. Merită reținut: lui Dumnezeu nu poți și nu se cuvine să i te adresezi oricum. Rostirea cu neglijență a textelor sacre și liturgice nu este rugăciune, cu atât mai puțin vorbire cu Dumnezeu, ci simplă perorație fără noimă și ineficiență. De aceea Sfântul Pahomie insistă ca în comunitatea sa să nu existe osteneli zadarnice, lipsite de sens, fie ele chiar așa-zisele rugăciuni:

[1] A. Veilleux, ***op.cit.***, 64, p. 83.

o „rugăciune" făcută din rutină, în neatenție sau spre a fi văzut de alții, e o osteneală inutilă, un efort fără sens. Rugăciunea trebuie să fie și să rămână rugăciune, „făcându-se rugăciunile din toată inima și împlinind cuvintele: „Jertfește lui Dumnezeu jertfă de laudă și împlinește Celui Preaînalt făgăduințele tale" (Ps. 49, 15).[1]

Din lucrările lui Horsiesius aflăm că în comunitatea pahomiană rugăciunea era începută prin însemnarea cu semnul Sfintei Cruci, pornind de la frunte, iar, în timpul rugăciunii mâinile erau ținute încrucișate pe piept[2]; iar când se îngenunchea pentru rugăciune, din nou se făcea semnul Sfintei Cruci. Iar „când suntem plecați cu fața la pământ, să ne plângem în adâncul inimii păcatele[3]", avea să spună același Horsiesius.

Nici un principiu rânduit de Sfântul Pahomie nu va putea fi respectat, nici un vot nu va putea fi împlinit și nici o virtute nu va putea fi realizată dacă trăitorii în comunitatea pahomiană nu ar avea dragoste față de Dumnezeu, unii față de alții și fiecare în parte față de comunitatea din care face parte. Iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele constituie centrul și rațiunea de a fi a tuturor eforturilor ascetice. Preluându-l pe Sfântul Pavel, Sfântul Pahomie va spune la începutul Rânduielilor sale că: „Iubirea este împlinirea Legii" (Rom. 13, 10), iar la începutul primei cateheze va spune: „O singură inimă cu fratele tău![4]".

Dragostea stă la baza tuturor principiilor - teologice și morale - în funcție de care s-a organizat monahismul de origine pahomiană. Ea se pune în lucrare mult mai concret într-o comunitate ca cele înființate de Sfântul Pahomie decât într-o existență anahoretică. Desigur, iubirea de semeni nu este exclusă în viața pustnicească, dar ea este ocazională. Este suficient să ne amintim de Sfântul Antonie, care, pe de o parte, punea în lucrare iubirea față de semeni, iar pe de altă parte, „fugea" de lume, retrăgându-se mereu în noi sihăstrii, sau de Sfântul Macarie, care se închisese pur și simplu în sihăstria sa.

[1] Horsiesius, ***Rânduieli***, Lefort, ***op.cit.***, p. 84.
[2] ***Ibidem***, p. 83.
[3] ***Ibidem***.
[4] Sfântul Pahomie, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 2.

Deși porunca iubirii este una, în comunitatea Sfântului Pahomie, ea are trei moduri de manifestare: către Dumnezeu, către cei care vizitează mănăstirea sau către laicii din apropierea ei și iubirea fraților unii față de alții. Nimeni nu poate trăi după Dumnezeu în afara iubirii lui Dumnezeu și cu atât mai puțin, trecând cu vederea modul în care Dumnezeu ne iubește și ne arată această iubire în viața fiecăruia dintre noi. În acest sens, în spiritul Sfântului Pahomie, Horsiesius va îndemna: „Să dăm toată atenția iubirii pe care Dumnezeu o are față de noi; să ne grăbim, la rândul nostru să-L iubim cu mult zel, dar nu numai cu cuvintele gurii noastre, ci mai ales prin cuvinte și fapte."[1] Cuvintele și faptele prin care frații din comunitatea pahomiană trebuie să-L iubească pe Dumnezeu și să intre în „odihna" lui Dumnezeu, după expresia aceluiași Horsiesius, urmează să fie concretizate în relație cu semenii, laici, și cu împreună-viețuitorii din mănăstire. Laicii și chiar călugării din alte mănăstiri care veneau în vizită în comunitatea Sfântului Pahomie erau primiți cu toată dragostea și adăpostiți într-o încăpere lângă poarta mănăstirii (viitoarele arhondarice). Totul le era asigurat de frații instruiți în mod special pentru asemenea „ascultări". Străinii nu pătrundeau în comunitatea propriu-zisă. La fel, faptele de caritate către săracii din apropierea comunității erau împlinite cu toată dragostea de frați pregătiți în acest sens. Cât privește cultivarea adevăratei iubiri în interiorul comunității, Sfântul Pahomie și succesorii săi au arătat o grijă deosebită.

Nu este ușor ca totdeauna să vorbești și să te comporți în așa fel, încât să-ți arăți dragostea față de cel împreună cu care va trebui să trăiești pentru o lungă perioadă de timp sau pentru toată viața. Comunitatea Sfântului Pahomie era organizată de așa manieră, încât să pună în lucrare această dragoste de aproapele, nu una ocazională; să facă din călugăr o personalitate modelată în și de dragostea curată față de aproapele, adică față de confrate, de cel pe care monahul îl are zilnic lângă el. Monahul va trebui să fie prin excelență o persoană iubitoare de aproapele, conștient că, pe de o parte, împlinește porunca expresă a lui Hristos (Ioan 15, 14), iar pe de altă parte, că trebuie să păstreze și să respecte

[1] Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 71.

învățătura Sfinților Părinți. „Să urmăm buna mireasmă a iubirii lor și a vieții lor sfinte în Hristos - va spune Horsiesius - ca și noi să ajungem la această viață cu mare bucurie prin harul Duhului Sfânt".[1] Iubirea față de aproapele presupune suportarea prezenței acestuia și ea este, pe de o parte, greu de realizat de persoanele care au vocația singurătății sau au optat pentru singurătate, dar, pe de altă parte, realizată tocmai de aceste persoane și în aceste persoane, suportarea aproapelui (de unde iubirea față de aproapele) constituie și instituie aceste persoane (monahii) drept centre din care iradiază buna mireasmă a lui Hristos spre întreaga lume.[2]

Teodor va spune că faptele celor care au acceptat să trăiască după Rânduiala avvei Pahomie, trebuie să fie marcate de dragostea frățească, fiind toți o singură inimă, ostenindu-se unii pentru alții, practicând dragostea frățească, mila și smerenia, potrivit cuvintelor Apostolului Petru (I P. 3, 8), urmându-le într-un singur cuvânt și punând în lucrare cuvintele sale în toate faptele noastre...".[3] Iar în alt loc va spune: „Să alegem partea chemării în sfânta *koinonia* și dragostea pentru toți confrații noștri, luând în considerare modul de comportare al părinților koinoniei, dragostea lor profundă care a strălucit din inima lor spre toți pentru legea sfintei comuniuni".[4] Dar, în ce va consta în mod concret iubirea față de frați? „În a considera drept pe aproapele tău, mai degrabă decât pe tine", va răspunde Teodor.[5] Și continuă: „Iubirea lui Dumnezeu pentru oameni face ca mântuirea și râvna pentru mântuire să vină în noi după modul în care fiecare dintre noi se grăbește să se înnoiască în roadele Duhului (Gal. 5, 22), să se trezească din somnul neglijenței, să se spele de petele indiferenței și de toropeala gândurilor lumești."[6]

Mântuirea este un dar al iubirii lui Dumnezeu dar ea se activează în noi și prin noi în măsura în care venim în întâmpinarea ei prin osteneli care să opereze schimbări reale în noi înșine, dar și prin iubirea față de semeni. Mântuirea este însă un întreg proces de desăvârșire în care crești pe măsură ce te înnoiești printr-o viață adecvată darurilor Duhului Sfânt. Mântuirea nu este gratificarea pe care Dumnezeu ar face-o fără motivație celor inactivi, numai să le arate pur și simplu că îi iubește. Mântuirea este o performanță omenească susținută de Dumnezeu și în care, de fapt, inițiativa o are tot Dumnezeu. Mântuirea este rezultatul unui comportament eroic, al unor lupte reale, nu imaginare. Or, viața creștină, în care sunt incluse, desigur, și ostenelile monahale, presupune lupte care trebuie să se finalizeze în victorii: victorii împotriva propriilor noastre limitări, împotriva limitelor puse de lume și mai ales de cel rău. Dumnezeu ne vrea eroi, nu ființe slăbănogite și inactive. Prin fraza de mai sus, Teodor subliniază caracterul sinergetic al mântuirii. Iar între faptele sinergice cuprinse în porunca iubirii aproapelui, am putea enumera:

1) *Prietenia* cu oamenii care trăiesc pe pământ viața, ca-n ceruri, adică cu acei oameni „care-și stăpânesc pântecele, care sunt plini de cumințenie, care au învățat înțelepciunea, care sunt desăvârșiți, care sunt binevoitori, care se grăbesc să asculte necazurile celorlalți, care sunt fermi în împlinirea rânduielilor comunității, care caută pacea și curăția, care nu acuză pe nimeni, care nu se bucură de căderea nimănui, care nu înstrăinează sentimentele nimănui față de confrații săi, care nu întârzie să apere pe alții, ci stăruie în lucrarea plăcută lui Dumnezeu".[1]

Acestea sunt personalități puternice. Ele iradiază în jurul lor forță, activând viața celor din jurul lor. Dacă prietenia cu persoanele alese este recomandată, nu sunt recomandate prieteniile, posibile, pe alte considerente decât cele ce s-au putut vedea în textul de mai sus. Asemenea „prietenii", detestate chiar de Dumnezeu, au dus pe mulți la ruină.[2]

2) *Evitarea neînțelegerilor* este o altă modalitate de activare a iubirii față de aproapele. Ea se bazează pe considerația pe care fiecare o are pentru celălalt. „Să nu ai vreo neînțelegere cu cineva,

[1] Idem
[2] ***Ibidem***, p. 67.
[3] Teodor, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, pp. 51-52.
[4] ***Ibidem***, ***op.cit.***, p. 57.
[5] ***Ibidem***, p. 52.
[6] ***Ibidem***, p. 53.

[1] Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 78.
[2] ***Ibidem***, p. 76.

spunea Sfântul Pahomie, pentru că cel care nu se înțelege cu fratele său, nu este prieten al lui Dumnezeu, iar cel care este în pace cu fratele său, este în pace și cu Dumnezeu".[1] În cazul în care pot apărea neînțelegeri între frați, ele trebuie rezolvate în dragostea de Dumnezeu.[2] Nu poate exista iubire de aproapele fără iubire pentru Dumnezeu și nici invers: nu poate exista iubire pentru Dumnezeu fără iubire de aproapele. Dacă în numele iubirii pentru aproapele neglijezi iubirea față de Dumnezeu, prin încălcarea poruncilor Sale,[3] nu l-ai iubit niciodată pe aproapele și cu atât mai puțin pe Dumnezeu. În iubirea de Dumnezeu primește sens și conținut iubirea față de aproapele.

3) *Iertarea aproapelui* este altă modalitate de activare a iubirii față de aproapele. „Dacă nu ierți, nu vei fi iertat; dacă ești în conflict cu fratele tău, spune Sfântul Pahomie, pregătește-te pentru pedeapsă din cauza păcatelor tale, a călcărilor de poruncă, a păcatelor trupești făcute în ascuns, din cauza minciunilor, a vorbelor urâte, a gândurilor rele, din cauza lăcomiei, a faptelor tale rele de care vei da seama în fața judecății lui Hristos".[4] Acestea și mai mari decât acestea vom auzi, dacă vom fi neglijenți și dacă nu vom împlini porunca de a ne ierta unii altora.[5] Dragostea de aproapele este legată de pace, pentru că lucrează pacea[6] între frați, dar pacea este legată de curăție,[7] desigur curăția minții. Or, mintea curățită de gândurile deșarte, este mintea omului smerit. Prin urmare, smerit nu este cel care se teme de aproapele, ci cel care-l iubește pe aproapele. Sau, în iubirea de aproapele se activează smerenia, virtutea datorită căreia aproapele nu e blamat, nu este subestimat,[8] ci înțeles, eventual compătimit și iertat.

[1] Sfântul Pahomie, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 15.
[2] ***Ibidem***, p. 16.
[3] *„De Mă iubiți, păziți poruncile Mele"*(In. 14, 15). *„Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu"*(In. 14, 23); *„Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea"*(In. 15, 10). *„Voi sunteți prietenii Mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc"*(In. 15, 14).
[4] Sfântul Pahomie, ***Ibidem***, p. 16.
[5] ***Ibidem***, p. 18.
[6] ***Ibidem***, p. 19.
[7] ***Ibidem***, p. 14.
[8] ***Ibidem***, p. 3, 4.

4) *Suportarea jignirilor*, altă formă a iubirii față de aproapele, pe de o parte dovedește milă față de acesta,[1] iar pe de altă parte îl arată pe monah următor Apostolilor Petru și Ioan, care s-au considerat fericiți că au fost maltratați pentru Domnul de membrii sinedriului. Dar, precizează Sfântul Pahomie, că Apostolii au reacționat în maniera deja binecunoscută „pentru că-și puseseră nădejdea în slava împărăției cerurilor".[2] Neîmplinirea condițiilor pentru o autentică iubire față de aproapele este dovada faptului că nu dăm crezare și nu nădăjduim în bunurile făgăduite. Lipsa iubirii față de aproapele este dovada nepreocupării de modelarea personalității noastre spre a ne face cât mai apți pentru împărăția lui Dumnezeu, împărăția cerurilor. De altfel, toate celelalte virtuți, toate celelalte osteneli au acest scop: să ne facem cât mai vrednici, cât mai potriviți, cât mai apți pentru accesul și trăirea în împărăția cerurilor. Prin toate ostenelile noastre, prin toate virtuțile noastre desțelenim și curățim în noi calea pe care Dumnezeu vine în adâncul din noi, iar pe de altă parte, statornicim accesul nostru spre împărăția cerurilor. Neactivarea în viață a iubirii de semeni dovedește că ți-ai pierdut nădejdea în împărăția lui Dumnezeu.

„Rânduielile" Sfântului Pahomie sancționează cu asprime toate formele de comportament în care ar lipsi iubirea dintre membrii comunității pe care Pahomie a fondat-o pentru că el știa că păcatul împotriva iubirii, în interiorul koinoniei, nu numai că primejduia mântuirea celui bolnav de neiubire, ci-l excludea pur și simplu de la comuniunea cu Hristos. „Dacă Domnul ne-a poruncit să ne iubim dușmanii, să binecuvântăm pe cei ce ne blestemă și să facem bine celor care ne persecută (Mat. 5, 14), în ce pericol ne vom găsi când ne vom urî unii pe alții, când ne vom urî mădularele-noastre-frați, uniți cu noi, pe fiii lui Dumnezeu, mlădițele viței celei adevărate (In. 15, 5), oile turmei duhovnicești pe care le-a adunat adevăratul Păstor (I Petru 2, 25), Fiul Unul Născut al lui Dumnezeu Care S-a jertfit pentru noi?"[3] „Să iubim oamenii și vom fi prietenii lui Iisus, prietenul oamenilor",[4] va

[1] ***Ibidem***, p. 12
[2] ***Ibidem***, p.8.
[3] Sfântul Pahomie, ***Cateheza*** 1, Lefort, ***op.cit.***, p. 15.
[4] ***Ibidem***, p. 21.

spune ucenicilor săi Sfântul Pahomie. Iubirea față de frați este mantia care ne va acoperi mulțimea păcatelor la Judecata din urmă.[1] Iubirea creează pace în relațiile cu semenii, dar pentru a crea în jurul tău pace, este nevoie să ai pacea în tine, să fii iubire, cu alte cuvinte. Nu poți să ai pace în tine, și cu atât mai puțin s-o iradiezi sau s-o creezi în jurul tău dacă mintea și inima nu-ți sunt curate, în pace, împăcate cu și în ele însele.

Am prezentat mai sus legătura strânsă pe care o vedea Sfântul Pahomie între pace, iubire și curăție.Și aceasta, pentru că el cunoaște învățătura Mântuitorului potrivit căreia din inimă pornesc cele ce ies din gură și-l spurcă pe om (Mat. 15, 18) și tot din inima omului ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea, și-l spurcă pe om (Mat. 7, 21-23). Dar, în egală măsură, Sfântul Pahomie cunoștea și lupta pe care o au inima (adâncul din noi) și mintea cu gândurile rele. Pe acestea din urmă, el le consideră ca fiind aruncate de diavol în inima omului, de aceea ele n-au nici un Dumnezeu. Victoria împotriva gândurilor rele nu se obține prin lupta directă cu ele, de vreme ce în spatele lor stă diavolul, ci prin referința la Hristos, prin luarea lui Dumnezeu împreună-luptător cu noi... „Acesta este modul în care a fost învins totdeauna și în toate dușmanul (diavolul), binecuvântându-l pe Domnul care ne-a scos din neant la existență".[2] Binecuvântarea lui Dumnezeu, prin urmare, biruirea gândurilor rele nu este posibilă vorbind cu ele, nici măcar certându-te cu ele, ci vorbind cu Dumnezeu, făcând din Dumnezeu partenerul nostru de dialog și izgonind orice formă de dialog cu răul, fie el și-n gând.

Acestea sunt principiile teologice și morale care stau la baza comunității Sfântului Pahomie. De altfel, ele stau chiar la baza principiilor organizatorice și disciplinare care, la rândul lor, vizau, de fapt, cultivarea virtuților. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt fundamentale pentru orice formă de viață creștină. Virtuțile stau la baza „Rânduielii" Sfântului Pahomie, iar „Rânduiala" și sistemul organizatoric general urmăresc cultivarea virtuților. Virtuțile nu neglijează „Rânduiala", am putea spune sistemul administrativ, iar administrația nu este străină de virtuți. Una presupune pe cealaltă. Sistemul administrativ, „Rânduiala", oricât de perfect ar fi, fără virtuți va duce la secătuirea comunității ecleziale de duh, făcând-o să devină o instituție lumească, în cazul mănăstirii, un fel de colhoz. Iar comunitatea eclezială fără „Rânduială" ar fi una fără Dumnezeu, dat fiind că Dumnezeul nostru nu este Dumnezeul neorânduielii (I Cor. 14, 33). Sfântul Pahomie n-a trăit riscul unui șef de colhoz (chiar dacă termenul aparține secolului XX), nici n-a cultivat un misticism lipsit de rânduială. Nici una, nici alta, nici amândouă împreună! A fost un mare Părinte care a cultivat relația lucidă cu Dumnezeu pe care a pus-o în practică făcând să apară un sistem monahal care stă la baza celorlalte rânduieli monahale de mai târziu, și care, prin acestea, dăinuie până azi.

[1] Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p.74.
[2] Horsiesius, ***Cateheza*** 2, Lefort, ***op.cit.***, p. 74.

III. STRUCTURA ORGANIZATORICĂ ȘI FUNCȚIONALITATEA COMUNITĂȚII PAHOMIENE

Sfântul Pahomie este cunoscut în istoria Bisericii ca întemeietorul monahismului de obște, și aceasta nu atât pentru că a adunat în jurul lui mai multe mii de călugări, ci, mai ales, pentru că a stabilit o „Rânduială" monahală care a dat monahismului stil de viață și disciplină, făcându-l să devină o instituție fundamentală a Bisericii. Timp de patru secole Biserica a dăinuit cu succes și fără instituția monahismului (deși monahii au existat din totdeauna, însă ne instituționalizați), dar în secolele care au urmat, instituția bisericească ar fi fost cu siguranță altfel decât cea de azi fără monahismul instituționalizat, al cărui părinte a fost și a rămas incontestabil Sfântul Pahomie.

În versiunea greacă a „Vieții Sfântului Pahomie" se spune: „Ei trăiau în comun și astfel el (Pahomie) a fixat pentru aceștia (monahii) cu rânduială un plan de viață impresionant și predanii capabile să formeze sufletele, scoțând din Sfintele Scripturi prescripțiile referitoare la veșmântul lor cu dreaptă socotință, la hrana lor potrivit principiului egalității, la modul de odihnă cu toată decența."[1] S-a spus de multă vreme și s-a repetat[2] că Pahomie a fost un om neînvățat, iar „Rânduiala" sa monahală apare ca o surpriză, cu atât mai mult cu cât ea venea de la un om necultivat. S-a considerat că geniul organizatoric al Sfântului Pahomie s-ar fi datorat perioadei în care acesta a fost încartiruit din ordinul lui Maximian Daia (305-313) spre a lupta împotriva lui Licinius.

[1] Festugière, ***op.cit.***, p. 171.

[2] Arhim. Macarios Varlas, ***Modelul de organizare al mănăstirii pahomiene*** (gr.), ***Amintirea lui Pahomie cel Mare***, Ed. Alexandru Karapanagopulos, Atena, 1992, p. 70.

Ne îndoim că Sfântul Pahomie ar fi fost atât de pătruns de ordinea care domnea în castrul roman din Teba spre a o prelua și a o introduce în comunitatea pe care a întemeiat-o, mai ales că acea perioadă a fost foarte dură în viața sa; dimpotrivă, tratamentul din castrul de la Teba i-a creat repulsie atât față de viața militară și ordinea din interiorul ei, cât și față de păgânism, făcându-l pe tânărul Pahomie să se convertească imediat la creștinism (în comunitatea din Sné-Latopolis).

Faptul că Pahomie (se pare) nu știa grecește, nu ne permite să afirmăm că era un om necultivat. Pahomie vorbea egipteana, o limbă mai veche decât greaca, o limbă aparținând unei civilizații mult mai vechi decât civilizația și cultura greacă, din care de altfel, cultura și civilizația greacă s-au inspirat. Fragmentele din catehezele care s-au păstrat de la Sfântul Pahomie, din care am prezentat dovezi evidente mai sus, ne dovedesc un Pahomie profund cunoscător al Scripturilor. Era exclus ca un neștiutor de carte să cunoască în așa măsură Sfânta Scriptură. Ba, mai mult, primul examen la care era supus cel care voia să intre în comunitatea Sfântului Pahomie consta în scris și citit. Dacă nu știa să scrie și să citească, prima „ascultare" care i se dădea după acceptarea în comunitate, era învățarea scrisului și cititului. Fiecare „casă" (care avea cca. 40 de călugări) era dotată cu bibliotecă, iar „Rânduiala" pahomiană preciza clar: „Tuturor celor ce vor cere cărți, să li se dea" (R. 144), nepermițându-se ca în mănăstire să existe cineva care să nu știe să citească (R. 140).

Este exclus, așadar, ca tocmai cel care stabilea asemenea rânduieli și care ținea fraților trei catehezе pe săptămână, să fie analfabet.

„Rânduiala" Sfântului Pahomie nu apare din nimic, ci precum spune biograful de limbă greacă, a scos-o din Scriptură, iar după cum mărturisește Pahomie însuși în „Rânduieli" (R. 8), ceea ce a stabilit în comunitatea sa, a primit de la Părinții care au fost înaintea lor. Spiritul „Rânduielilor" corespunde și mentalității tipic egiptene. Merită reținut că Pahomie venea din spațiul unei civilizații care poate fi urmărită cu continuitate până la sfârșitul mileniului al IV-lea î.d.Hr. S-a născut și a trăit în Egiptul de Sus, unde cândva fusese capitala faraonilor.

Egiptenii au fost unul dintre cele mai religioase popoare antice. Viața egipteanului era un adevărat ritual. Nu numai artele și politica, dar și întregul comportament al egipteanului era marcat de cult și simboluri. Egipteanul antic era educat să creadă că viața este formată de o succesiune de acte rituale, începând cu cele mai simple și banale, care priveau viața privată și terminând cu cele care se refereau la agricultură, comerț și viața politică. Conștient că duce o viață în care totul este rit și simbol, egipteanul și-a organizat viața în mod foarte ordonat, din cele mai îndepărtate timpuri ale istoriei. Ordinea, disciplina și măsura în toate erau câteva dintre modalitățile prin care egipteanul antic politeist se pregătea pentru momentul psihostaziei (actul de cântărire a sufletului după moarte), după care era admis sau nu în paradisul de dincolo.

Generațiile educate în acest spirit au format un tip de om, (crescut în Egiptul de Sud) marcat de simțul ordinii și al disciplinei și cu conștiința că orice înfăptuim în viața aceasta are semnificație eshatologică. Dacă semnificația religioasă a comportamentului s-a modificat, a slăbit sau a dispărut de-a lungul secolelor, civilizația faraonilor a creat un tip de om conștient că ordinea și disciplina sunt determinante în viață și că nici un act omenesc nu este lipsit de semnificație. Sfântul Pahomie a fost un asemenea tip de om, exponentul unei civilizații străvechi nealterate, ceea ce nu se mai putea întâlni la egipteanul din Egiptul de Nord, mediteranean, după cucerirea persană (sec. VI a.Hr.) și greacă (sec. IV a.Hr.).

Părinții care stau la originea „Rânduieli" pahomiene au trimis întemeietorului monahismului chinovial, dacă nu formal și în mod expres, cu siguranță, mental și structural simțul ordinii, al disciplinei și al măsurii, conștiința semnificației eterne a comportamentului uman, care, întâlnind mesajul și exigențele revelației au rodit nu numai un cod de „Rânduieli" monahale, ci și un ETOS, etosul monahal, care, din secolul al IV-lea va însoți etosul creștin în general și nu de puține ori, de-a lungul istoriei Bisericii, va fi determinant pentru viața acesteia prin orientările noi și prin performanțele sale. Monahismul chinovial, monahismul de tip pahomian (extins apoi în Orient și în Occident) nu putea să apară decât în Egipt și, mai ales, gândit și pus în practică de un om cu mentalitate egipteană, un om care avea gândire politică de tip egiptean, formată la Școala piramidelor. Facem această afirmație constatând paralelismul existent între concepția egipteană antică despre Stat și modul în care Sfântul Pahomie a gândit și a organizat koinonia, societatea sa monahală.

Din câte cunoaștem, Egiptul antic a fost un Stat organizat piramidal. În vârful piramidei se găsea faraonul, pe treapta imediat următoare erau clericii, urmau dregătorii și savanții, apoi armata și aparatul administrativ, baza piramidei statale constituind-o artiștii, lucrătorii specializați, scribii, micii funcționari, meșteșugarii, oamenii liberi și sclavii. Koinonia Sfântului Pahomie este organizată tot piramidal; în fruntea ei se află egumenul general sau avva, ajutat de iconomul general; sub directa conducere a acestuia se află egumenii sau iconomii fiecărei mănăstiri, ajutați fiecare de câte doi dintre cei mai în vârstă frați și de un locțiitor; fiecare mănăstire era compusă din mai multe case (trei, patru case formau un trib), în fruntea cărora se găsea un întâistătător, ajutat de doi dintre cei mai în vârstă frați și de un locțiitor. Fiecare casă avea cca. 40 de călugări, împărțiți după literele alfabetului grecesc și egiptean (care cuprindeau câte 24 de litere) în funcție de meseria și de particularitățile fiecăruia. Inițial călugării stăteau în chilii; în funcție de numărul lor și spațiul disponibil, au fost câte unul în chilie (R. 89, 107, 114), ulterior câte doi pe vremea lui Horsiesius,[1] iar mai târziu, când călugării au devenit mai numeroși, chiar trei în chilie, lucru relatat de Paladius.[2]

Structura piramidală este clară. Egumenul general exercita lucrarea păstorească din chinovia centrală prin intermediul egumenilor mănăstirilor și în mod direct prin iconomul general care vizita periodic fiecare mănăstire și casă în parte.

Deși avea autoritate pastorală absolută în Koinonia, Sfântul Pahomie nu era un fel de faraon peste propria-i obște monahală, ci și el se supunea autorității mai marelui casei din care făcea

[1] Horsiesius, ***Reglements***, Lefort, ***op.cit.***, p. 87.
[2] Paladius, ***Istoria lausiaca***, 32, 2; trad. rom., p. 69.

parte, în ceea ce ținea de competența acestuia, conștient, desigur, că un părinte duhovnicesc, fie el și egumen general, nu se poate comporta faraonic și să mai rămână călugăr. Este una dintre modalitățile prin care Sfântul Pahomie dovedea cum mentalitatea egipteană era înnoită și depășită prin creștinare.

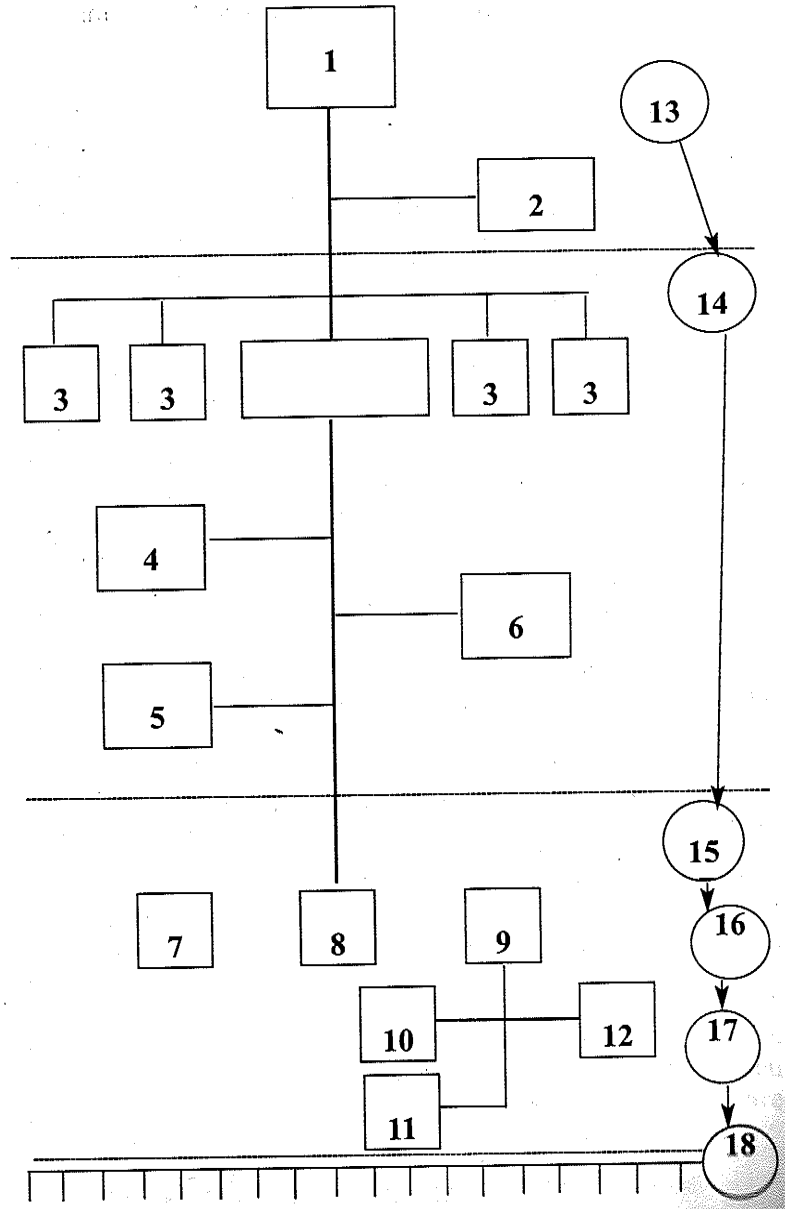
Pahomie a pus în circulație un sistem monahal în care, nu numai membrii obișnuiți ai comunității, nu numai diverșii responsabili de diversele slujiri, ci egumenul însuși, egumenul general, era supus rânduielii. Nimeni nu era privilegiat. Probabil că această stare de fapt reieșea din aceea că autorul „Rânduielii" era conștient că aceasta este expresia voinței lui Dumnezeu exprimată prin Scriptură, Tradiția Părinților, dar, mai ales, prin inspirația directă și porunca expresă dată Sfântului Pahomie printr-o angelofanie. Cum Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască (I Tim. 2, 4), nimeni nu se poate mântui fără „Rânduială", sau în afara „Rânduielii" valabilă pentru toți cei care au consimțit la ea.

Egumenul nu este doar cel care pune rânduială sau asigură respectarea acestuia, ci și cel care se supune înainte de toate „Rânduielii", statornicită de el sau de altcineva, dar adoptată de toți.

Organigrama comunității Sfântului Pahomie*

Legendă

1) Egumenul general sau avva
2) Iconomul general
3) Egumenul fiecărei mănăstiri
4) Bătrâni membrii în consiliul de conducere al mănăstirii
5) Bătrân
6) Adjunctul egumenului
7,8,9) Mai-marele casei
10-11) Bătrâni-membri în consiliul de conducere al casei
12) Adjunctul mai-marelui casei
13) Chinovia generală
14) Mănăstirea
15) Tribul sau clasa
16) Casa
17) Chilia
18) Monahul



* Cf. Al. K. Karapanagopoulos, Comemorarea lui Pahomie cel Mare, (lb. gr.) Atena, 1992, p. 99

1. Viața în koinonia potrivit Rânduielii Sfântului Pahomie

Din moment ce în jurul Sfântului Pahomie au început să se adune ucenici, „el a stabilit pentru aceștia rânduieli și un stil de viață fără piatră de poticnire și activități profitabile pentru sufletele lor, pornind de la Sfintele Scripturi".[1] Primele reguli privind disciplina în comunitatea proaspăt înființată în jurul Sfântului Pahomie statorniceau egalitatea completă cu privire la îmbrăcăminte și hrană precum și condiții decente pentru odihnă.

Din „Viața Sfântului Pahomie" aflăm împrejurările și modalitatea în care marele anahoret a primit principiile de organizare ale comunității. Pahomie petrecuse o anume perioadă într-o peșteră. I s-a arătat un înger care i-a spus că a trăit destul în peșteră și a pus ordine în cele ale sale. De acum va avea obligația să meargă și să adune tinerii călugări, să rămână cu ei și să le pună rânduieli după modelul pe care urma să-l primească de la Dumnezeu. Și imediat i-a înmânat o placă de plumb pe care erau scrise următoarele învățături: „Împarte fiecăruia după cum vei putea hrana, și apa de băut; dă-le să muncească după puterile celor care muncesc; nu împiedica pe nimeni nici să postească, nici să mănânce. Oricum, tu vei da muncile mai grele celor mai robuști și care vor primi mai multă hrană, iar muncile mai ușoare celor care arată cel mai mare ascetism și celor care se roagă mai mult. Împarte locuința în mai multe chilii, în fiecare chilie să locuiască câte trei monahi. Hrana tuturor să fie pregătită de un iconom. Monahii să doarmă în chilii fără să stea întinși, ci fă în chilii scaune înalte și înclinate, ca chiar în timpul somnului, poziția trupurilor fraților să fie ca și cum ar fi așezați (deci, nu culcați, n.n.). Noaptea călugării să poarte tunici de in fără mâneci și să fie încinși cu curea; fiecare dintre ei să aibe un cojoc de capră potrivit; să nu mănânce și să nu doarmă fără el. Pentru a merge la Sfânta Împărtășire, sâmbăta și duminica, ei vor lăsa cureaua și se vor dezbrăca de cojoace și se vor acoperi cu camilafca".[2] Placa de plumb cuprindea instrucțiuni referitoare

[1] A. Veilleux, ***op.cit.***, p. 45.
[2] *Patrologia Orientalis*, VI, pp. 426-427

la modul de primire în comunitate a noilor veniți, amănunte privind hrana, rânduiala serviciilor divine de zi și de noapte: în fiecare zi trebuia făcute douăsprezece rugăciuni, încât rugăciunea să fie continuă, la fel și pe timul nopții. La ceasul al nouălea, când majoritatea va găsi de cuviință să mănânce, se vor face trei rugăciuni, iar seara șase rugăciuni; cu ocazia fiecărei rugăciuni se va cânta un psalm. Pahomie, rugător adevărat, a considerat că rugăciunile sunt puține, reacție la care îngerul a spus: „Aceasta este de ajuns, am rânduit așa pentru ca și cei mici să poată ajunge să împlinească rânduiala și să nu se întristeze" (Ibidem, p. 428).

Curând comunitatea din Tabennesi s-a mărit, de aceea Sfântul Pahomie a purces la o nouă etapă de organizare a comunității și la completarea rânduielii inițiate. A numit pe câțiva dintre călugării capabili ca asistenți ai săi pentru a avea grijă de mântuirea sufletelor celorlalți. A împărțit comunitatea în două case și a numit pe unul dintre ei, mai mare peste casa iconomilor, cu un adjunct căruia i-a dat responsabilitatea pregătirii mesei pentru ceilalți frați din mănăstire. A numit un alt frate, ajutat de un adjunct, spre a se ocupa, de hrana și de îngrijirea bolnavilor. A numit responsabilii cu poarta și primirea vizitatorilor pe cei care s-au dovedit că știau să vorbească frumos și să se comporte adecvat cu oaspeții. Toți aceștia avea obligația să primească pe cei care solicitau să devină membri ai comunității și să-i îndrume pe perioada noviciatului până îmbrăcau haina monahală și erau repartizați în case. A rânduit pe alții să asigure vânzarea produselor mănăstirii și cumpărarea celor necesare. Cei care împlineau anumite „ascultări" erau înlocuiți cu alții după o perioadă de trei săptămâni. A numit pe un mai mare și un adjunct peste cea de a doua casă, din care făceau gata pentru celelalte ascultări monahale. La fel, Sfântul Pahomie a stabilit trei cateheze pe săptămână: una sâmbătă și două pentru duminică. La rândul lor, întâistătătorii caselor țineau două cateheze, miercurea și vinerea din timpul săptămânii.[1] Acestea ar fi primele împrejurări și primele forme de rânduire a vieții din comunitatea constituită în jurul Sfântului Pahomie.

[1] ***Ibidem***, p. 47.

Pe măsură ce comunitatea creștea și preocupările membrilor ei se diversificau, Sfântul Pahomie aducea noi precizări și adăugiri rânduielilor mănăstirești deja existente. După moartea sa, succesorii săi, Teodor și Horsiesius, au adus completări *Rânduielii Sfântului Pahomie*, ajungându-se ca spre sfârșitul secolului al IV-lea să existe deja norme foarte precise privind modul de convietuire a fraților în comunitățile de origine pahomiană. De remarcat este faptul că „Rânduiala" pahomiană se ocupă numai de situațiile și de aspectele care se referă cu osebire la păstrarea disciplinei în comunitate. Și aceasta, pentru faptul că, fiecare frate, cunoscând modul de convietuire în mănăstire și acționând în consecință, acolo se realiza mediul propice împlinirii celor învățate prin cateheze și sinaxele liturgice, pe de o parte, prin lecturile și meditațiile individuale, pe de altă parte, se împlinea, așadar, mesajul Evangheliei.

Se va crea mediul în care „fiii vor fi învățați ceea ce place lui Dumnezeu și li se va face cunoscută viața lui din Lege[...]pentru ca ei să iubească pe Domnul Dumnezeul nostru din toată inima lor, din tot sufletul lor, cu toată puterea lor de judecată și ca să-l iubească pe aproapele lor ca pe ei înșiși; ca ei să cunoască cu precizie ceea ce a scris prin Duhul Sfânt; pentru ca, dacă-și vor păstra trupurile curate din pruncia lor să devină temple ale Domnului și ca Duhul Sfânt să locuiască în ei."[1]

Aceasta era rațiunea pentru care Sfântul Pahomie și succesorii acestuia cereau ascultare totală față de „Rânduiala" monahală și nu neapărat față de un ins anume, fie el și egumen (exemplu din acest punct de vedere este atitudinea mănăstirilor față de Horsiesius la începutul egumenatului său general). Ascultarea necondiționată era determinantă și la anahoreți. Față de ascultarea constatată la anahoreți, ascultarea chinovială se deosebește însă sub două aspecte: „mai întâi, pentru că se practică de-a lungul întregii vieți, în al doilea rând, pentru că ea angajează o comunitate numeroasă; conținutul său este mult mai important decât al celei din pustiu, unde o poruncă absurdă poate avea valoare educativă. De aceea, numai superiorii legitimi pot să dea

[1] ***Ibidem***, Fragments de la doixième vie sahidique (510), II, pp. 334-335.

porunci, iar acestea trebuie să fie conforme cu rânduiala și binele comun."[1] Dacă în anahoretism ascultarea totală era față de o persoană, în chinovie ascultarea absolută este față de „Rânduiala" mănăstirii.

„Rânduiala" monahală existentă în comunitatea Sfântului Pahomie a fost tradusă în limba greacă, din care în 404 a fost tradusă în latină de Fericitul Ieronim, care a împărțit-o în patru: „Praecepta" (144 de articole), „Praecepta et Instituta" (18 articole), „Praecepta atque Judicia" (16 articole) și „Praecepta ac leges" (15 articole). Versiunea greacă a „Rânduielii" pahomiene va sta la baza „Rânduielii" monahale a Sfântului Vasile cel Mare, iar cea latină va oferi sursă de inspirație Sfântului Benedict de Nursia. Ea a cunoscut mai multe traduceri în limbile moderne, fiind tradusă din latinește și în limba română de ieromonahul cărturar Nicodim Sachelarie.[2] Nu ne-am propus să dovedim cât din aceste „Rânduieli" aparțin Sfântului Pahomie și cât succesorilor săi. Pentru că au fost alcătuite în mediul oferit de comunitatea întemeiată de Sfântul Pahomie și în duhul care domnea în ea, considerăm că ele aparțin realmente Sfântului Pahomie și le folosim ca atare, spre a prezenta modul în care acesta a rânduit viața în comunitatea constituită în jurul său.

Ele se referă la ierarhie și la exercitarea puterii; la conducere și la supraveghere; la modul de comportare și relațiile dintre frați; la organizarea muncii în mânăstire și la administrația și evidențele economice.

---

[1] Vincent Desprez, ***Le monachisme primitif***, Abbaye de Bellefontaine, 1998, p. 233.

[2] *Am cunoscut ediția* ***Rânduielilor Sfântului Pahomie*** *(*Cuviosul Pahomie cel Mare, Reguli monahale*)* apărută (fără dată) la editura „Credința Strămoșească„ *traducere de Ierom. Nicodim Sachelarie.* Pe lângă „reguli", lucrarea părintelui Sachelarie cuprinde și o apreciere a monahismului secolului al IV-lea și elemente privind viața Sfântului Pahomie, autorul arătând și rolul monahismului în viața Bisericii. Mai departe vom face referință la Rânduielile Sfântului Pahomie așa cum au fost numerotate de părinte Sachelarie, care reproduce numerotarea făcută de Fericitul Ieronim în P.L. vol. 23. Folosim deopotrivă și textele Fericitului Ieronim și al părintelui P. Deseille din lucrarea acestuia (pp. 14-46), citată mai sus.

Sfântul Pahomie folosea pentru instituția fondată de el termenul de „koinonia" împrumutat în perioada elenistică de la greci. Termenul existent deja în Noul Testament (F.Ap. 2, 42), caută să definească în mod adecvat faptul că ea nu era o comunitate formată prin alăturarea sau adunarea unor sihăstrii în jurul unei idei sau în jurul unei personalități, cum era în cazul comunităților formate din anahoreți (în jurul Sfinților Antonie, Macarie etc.). Pentru asemenea vetre călugărești erau mai potrivite denumirile de *monastérion sau moné care provin de la cuvântul monahòs*, om care trăiește de unul singur.

Koinonia definea vatra călugărească ce devenise *comunitate*, locul unde oamenii cu viață consacrată aveau totul în comun, mai ales conștiința că nu puteau trăi unul fără de altul. Pe baza aceleiași credințe, acelorași idealuri și a acelorași mijloace de împlinire a acestor idealuri, în *koinonia*, Sfântul Pahomie încerca să realizeze la cel mai înalt nivel ceea ce există la nivel foarte scăzut în societățile general-umane și ceea ce exista cu mult entuziasm în comunitatea creștină din Ierusalim, imediat după Cincizecime (F.Ap. 2), anume, comunitatea bunurilor și comuniunea reală dintre frați.

Koinonia la moartea Sfântului Pahomie (346) era formată din existența în comuniune și sub aceeași autoritate a unsprezece mănăstiri (dintre care trei de călugărițe: Tabennesi, Tesmine și Pébu). La rândul lor, mănăstirile din punct de vedere formal, erau alcătuite după modelul satelor egiptene, adică dintr-un anumit număr de locuințe (cu dependințele lor) înconjurate de un zid de apărare; din punct de vedere calitativ însă, în interiorul acestora nu se întreținea singurătatea și izolarea, ci comuniunea și comunicarea desăvârșită între frați, fără confuzie între ascultări, slujiri și responsabilități. Același duh se prelungea și era cultivat în toate structurile *Koinoniei* dintre care mănăstirea era una. Responsabil pentru cultivarea și întreținerea acestui duh în mănăstire era egumenul, ajutat de un locțiitor și de doi dintre frații cei mai în vârstă.

Mănăstirile erau alcătuite din case, după modelul caselor dintr-un sat. Ele grupau frați care aparțineau aceleiași meserii; erau un fel de corporații alcătuite din cca. 40 de frați, grupați la

rândul lor în chilii în funcție de meserii, de calitățile asemănătoare pe care le aveau anumiți monahi sau de obiectivele pe care trebuia să le îndeplinească un anumit număr sau anumite persoane dintre frații aceleiași case. Toți se găseau sub îndrumarea duhovnicească a mai marelui casei numit de egumen, ajutat de un locțiitor și de doi dintre cei mai bătrâni dintre frați.

Trei sau patru case formau un trib sau o clasă. Fiecare casă asigura săptămânal serviciul liturgic, la nevoie ajutată de o altă casă din același trib (R. 15), celelalte case din același trib având ascultări asemănătoare.

Toate structurile Koinoniei pahomiene aveau reguli de comportare precise toate fiind foarte sensibile la modul de comportare al fiecărui frate. Spre a funcționa instituția ca atare se acorda o grijă deosebită modului în care, la nivel individual, se aplica rânduiala comuniunii frățești.

Egumenul general sau avva

În calitate de întemeietor al întregii comunități, la porunca unui înger, după cum relatează Paladie, Sfântul Pahomie a fost primul egumen general al comunității. Același Paladie va spune despre el că „era iubitor de oameni și iubitor de frați la culme".[1] În această iubire și cu conștiința că întreg edificiul Koinoniei se sprijină pe umerii săi, Sfântul Pahomie a executat slujirea de egumen general până la moarte, preocupându-se părintește de mântuirea membrilor comunității sale, indiferent de gradele pe care aceștia le-ar fi avut în ierarhia comunității. Obiectivul responsabilității egumenului general era susținerea membrilor comunității pe drumul sfințirii și nicidecum exercitarea puterii cu privilegii. Puterea pe care o deținea era concepută de Sfântul Pahomie ca obligație față de frații din mănăstire și ca o responsabilitate înainte lui Dumnezeu. În numele acestei responsabilități, egumenul general numește egumenii mănăstirilor și pe întâistătătorii celorlalte ascultări, având în vedere vrednicia fiecăruia și nu durata viețuirii în comunitate. În interesul comunității putea să schimbe egumenul unei mănăstiri la altă mănăstire precum și să-l absolve de anumite responsabilități pe cel care

[1] *Paladius*, op.cit., ***32, p. 68.***

se dovedea că nu le putea împlini; supraveghea modul în care comunitatea era chivernisită din punct de vedere economic și duhovnicesc, precum și modul în care se împărțea dreptatea, intervenind de fiecare dată când era cazul.

Egumenul

Numit de egumenul general, egumenul fiecărei mănăstiri este și „părintele" acesteia. La nivel de mănăstire, egumenul rezolvă toate problemele ținând cont, pe de o parte, de cele prescrise în „Rânduielile" generale, pe de altă parte, de condițiile concrete ale mănăstirii. Prin urmare, el autorizează schimbarea orei mesei, la cererea fraților (R. 112), el autorizează plecarea corăbiei și admiterea sau nu a femeilor în corabie (R. 119). Egumenul va lua hotărâri cu privire la străini (oaspeții, rude ale fraților, bolnavi etc.) în situațiile care depășesc responsabilitatea arhondarilor sau a responsabililor peste case, neprevăzute în „Rânduielile" generale (R. 50, 51, 53-56) el asigură disciplina la adunările liturgice (R. 8-10).

Tot el supraveghează împărțirea produselor și a materialelor de lucru (R. 24, 49) judecă greșelile grave (R. 8, 147, 156, 159) și primește diversele sesizări ale mai marilor peste case (R. 133, 153-155, 172). Egumenul este cel care asigură cateheza de sâmbătă și pe cea de duminică (R. 19-20). Egumenii, după Liber Horsiesii (13, 40), nu trebuie să neglijeze pe cei din nevoi, ci să fie exemplu pentru toți. Situația concretă din fiecare mănăstire garanta egumenului o anumită autonomie.

Mai marele casei

Este desemnat de egumen. Fiind responsbil peste cea mai mică structură administrativă, mai marele casei este pivotul întregului sistem monahal pahomian pentru că el este continuu în contact cu grupul celor patruzeci de frați care alcătuiesc o casă. Ca toți cei care aveau sarcini administrative, mai marele casei trebuia să fie model în tot ceea ce privea viața sa intimă *și* convietuirea în comunitate. Prin urmare, „mai marele casei nu trebuie să fie beţiv și să nu-i placă să stea în locuri nepotrivite, spre exemplu pe lângă bucătăria mănăstirii, nici să

rupă legăturile pe care Dumnezeu le-a alcătuit în cer ca să se respecte pe pământ. Să nu fie trist în ziua Domnului Iisus. Să-și stăpânească poftele trupului său după modelul Sfinților Părinți. Să nu caute chilii luxoase după obiceiul lumesc. Să nu șovăie în credință. Să nu asculte de cugetele inimii sale, ci de Legea lui Dumnezeu. Să nu se mândrească, împotrivindu-se superiorilor săi. Să nu batjocorească sau să defăimeze pe cei mai mici. Să nu-și calce cuvântul dat. Să nu înșele și să nu gândească viclean în inima sa. Să nu neglijeze propria-i mântuire. Să nu se lase târât de poftele trupului. Să nu fie în viață nechibzuit. Să nu vorbească degrabă cuvinte nefolositoare. Să nu fie prilej de sminteală pentru cei slabi. Să nu se lenevească. Să nu se amestece în jocurile celor ușuratici. Să nu-și îndulcească inima la auzul cuvintelor celor pătimași cu mintea și cu simțirea. Să nu se lase copleșit de povara îndeletnicirilor sale. Să nu sperie pe cei mici, nici să se descurajeze la vreme de ispită. Să nu se teamă de moarte, ci de Dumnezeu. Să nu-și încalce voturile la vreme de grea încercare. Să nu închidă ochii în fața adevărului pentru un blid de linte. Să nu cârtească și să nu fie șovăitor în ocupațiile sale. Să nu-și încalce hotărârile, ci să fie convins, drept, statornic în toate, judecând drept înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor, fără a se molipsi de poftele slavei deșarte și dezonorante.

Să nu fie străin de duhul Sfinților Părinți, nici nerecunoscători față de cunoștința lor mistică. Să nu facă rău nimănui din cauza mândriei, nici să se conducă după impresia pătimașă a ochilor. Să nu ocolească vreodată adevărul. Să urască nedreptatea și să nu judece vreodată după fața oamenilor sau după serviciile făcute și nici să nu osândească vreun suflet nevinovat din cauza mândriei sale. Să nu se amuze cu cei tineri. Să nu se lepede de adevăr când se află în primejdie. Să nu-și câștige pâinea cea de toate zilele pe căi necinstite. Să nu râvnească la ogorul nimănui. Să nu nedreptățească pe unul spre a câștiga ceva de la altul. Să nu disprețuiască pe cei care-i cer milostenie. Să nu jure strâmb, fiind însetat de câștig necinstit. Să nu mintă, călăuzit de gândul la slava deșartă. Să nu se afle luptând împotriva adevărului din cauza sufletului său slab. Să nu amâne judecata pentru că vrea să se odihnească. Să nu-și piardă sufletul din cauza rușinii. Să nu caute ospețe pierzătoare. Să nu caute haine luxoase. Să nu neglijeze să-și cerceteze gândurile. Să nu se îmbete cu vin, ca să se lipsească de adevăr și de smerenia călugărească. Atunci când judecă, să se conducă după învățăturile mai marilor săi și după Legea lui Dumnezeu, care s-a propovăduit în toată lumea.

Dacă va nesocoti ceva din toate acestea, i se va răsplăti după măsura cu care a măsurat, luând răsplata pentru faptele sale." (R. 159).

Am dat în întregime textul care prevedea condițiile pe care trebuie să le îndeplinească mai marele casei. Erau tot atâtea calități care-l făceau valid pentru responsabilitatea la care era chemat *și nicidecum calități pentru care ar fi fost recompensat cu cinstea șefiei unei case*. Responsabilitățile lor erau complexe (didactice, liturgice, gospodărești, disciplinare). Responsabilitățile didactice se refereau la tot ceea ce însemna instruirea călugărească, începând cu învățătura modului în care călugării trebuiau să mănânce (R. 31) și la modul în care trebuiau să-și facă curățenie în casă (R. 134) și ajungând până la explicarea textelor din Sfânta Scriptură (R. 122). El ținea catehezele de miercuri și vineri în timpul săptămânii (R. 21) și cuvântarea de după rugăciunile de duminică (R. 30). În situația când era absent, responsabilitățile lui le prelua întâistătătorul altei case. Acesta ținea catehezele, una în casa lui, pe cealaltă în casa celui absent (R. 115). Dascălul casei cânta duminica la Sfânta Liturghie împreună cu întâistătătorii celorlalte case din mănăstire (R. 17). Mai marele casei mergea în fruntea grupului de ucenici când aceștia se deplasau la muncă, la biserică sau la masă (R. 58, 59). Era primul care dădea exemplu la muncă, și servea primul masa (R. 30), neavând voie să se așeze pe alte locuri decât pe cele rânduite pentru întâistătătorii (Liber Opsiesii 1, 8).

Referitor la activitățile din interiorul comunității al cărei superior era, nici o muncă nu se făcea fără el (R. 123). Mai marele casei avea controlul bunurilor pe care le distribuia fiecăruia, după „Rânduiala" statornicită (R. 38-41, 47 etc.). Verifica împreună cu egumenul și cu iconomul, munca fraților din timpul săptămânii (R. 26, 27). Mai marele casei avea obligația să ia măsuri disciplinare spre îndreptarea celor care greșeau (R. 133).

Sfântul Pahomie precizează însă că: „Orice pedeapsă trebuie să se dea în așa fel, încât să fie lămuriți cei care au primit-o, pentru ce au fost pedepsiți" (R. 135). Mai marele casei se îngrijește de sănătatea fraților și de modul în care aceștia sunt tratați la bolniță (R. 82, 96, 47, 48).

Cu toate acestea, mai marele casei nu avea putere nelimitată, el se găsea sub ascultarea egumenului, dar în împrejurări speciale și sub controlul obștii. În principiu, el trebuia să respecte „Rânduiala" prestabilită, în cazurile neprevăzute de aceasta, cerea binecuvântarea egumenului. Acesta îl putea chiar pedepsi când se dovedea neglijent. Când egumenul lipsea din mănăstire și se constata vreo neînțelegere între vreun frate și mai marele casei, frații cu mai multă experiență se constituiau într-un consiliu menit să restabilească ordinea. În cazul în care mai marele casei era găsit responsabil din cauza neglijenței sau a mândriei putea fi eliberat din demnitatea respectivă chiar de obștea căreia îi era întâistătător, dar, adaugă Sfântul Pahomie, „Și cel ce este întâistătător și cel ce este ucenic și cei care fac judecata, toate să le facă cu frică de Dumnezeu și să nu creeze în nici o situație discordie" (R. 190, P.L. 23, cap. 90).

Mai marele casei și egumenul erau ajutați de câte un locțiitor. Acesta îi suplinea în caz de absență, se îngrijea de materialele puse în magazie, de veșminte, de uneltele de lucru și de bibliotecă.

Iconomatul este o funcție asigurată la nivel general și la nivelul mănăstirii și al casei. Această responsabilitate o aveau egumenii și mai marii caselor. Prin 336-337, Sfântul Pahomie a părăsit mănăstirea din Tabennesi pentru a se stabili în mănăstirea Pébu. Iconomul general avea responsabilitatea păstrării evidenței privind buna gestionare a mănăstirilor. El primea rezultatul muncii din mănăstiri și se îngrijea de tot ceea monahii aveau nevoie din punct de vedere economic și gospodăresc. În ultima lună a anului egumenii mănăstirilor se adunau la Pébu și dădeau raportul cu privire la activitățile lor, administrativ-economice, iconomului general.[1]

[1] Teodor, Cateheza 3, Lefort, op.cit., p. 47.

Egumenul unei mănăstiri era și iconomul acesteia, dar exercita iconomatul prin intermediul unor iconomi sau responsabili pentru diversele ascultări desemnați pentru câte o săptămână. În același fel se proceda și la nivelul fiecărei case (R. 13). Iconomii de peste săptămână erau aleși dintre frații care făceau dovada unei memorii mai bune. Trebuia să fie priceput în așa fel, încât să vegheze ca nimic să nu se strice din gospodăria comunității (R. 147).

Printr-un asemenea iconom egumenul comunica diverselor case activitățile pe care trebuia să le îndeplinească în timpul săptămânii, respectiv: munca la ateliere, la câmp etc. Pe de altă parte, iconomul avea responsabilitatea să meargă la fiecare casă să se intereseze de cele necesare acesteia și să i le comunice egumenului (R. 25). Iconomul distribuia fiecărei case materialele și uneltele de lucru, prin intermediul lui se împrumutau cărți celor care doreau să citească; tot iconomii erau cei care sunau pentru masă și pentru rugăciunea de seară la orele stabilite de egumen.

La nivelul fiecărei case iconomii de peste săptămână aveau activități similare celor de la nivelul mănăstirii, adecvate însă necesităților directe ale casei, totdeauna în ascultare față de mai marele casei (R. 26). Ei se îngrijeau de buna desfășurare a diverselor ascultări, distribuiau hrana celor aflați la muncă, în afara mănăstirii (R. 64), iar duminica luau parte la serviciile divine pentru care era rânduită casa din care făceau parte (R. 13, 15). La sfârșitul fiecărei săptămâni, iconomii săptămânali prezentau egumenului și, respectiv, mai marelui casei, raportul privind activitatea lor și se retrăgeau, lăsând locul altuia care își asuma respectiva ascultare pentru următoarea săptămână.

2. Intrarea în mănăstire

Primirea în mănăstire era un act de înaltă responsabilitate, atât pentru cel care solicita primirea în comuniunea monahală, cât și pentru mănăstirea însăși. De aceea, solicitantul nu primea promisiunea nici măcar să intre în mănăstire înainte de a împlini o serie de exigențe care respectau rânduiala mănăstirii. Cererea și intenția solicitantului erau aduse de arhondar la cunoștința

egumenului, chiar dacă, în mod curent nu arhondarul era cel care anunța egumenului vizitatorii care doreau să petreacă un anumit timp în mănăstire. Solicitantul rămânea mai multe zile în afara mănăstirii. Teodor relatează în cea de-a treia catehеză că novicele trebuia să rămână în afara mănăstirii o lună de zile.[1]

În acest timp urma să fie învățat rugăciunea domnească și psalmii, atât cât putea. Arhondarul - care avea și responsabilitatea introducerii novicilor în viața comunității monahale - trebuia să-l întrebe pe solicitant cu privire la motivația dorinței lui de a intra în mănăstire: dacă nu cumva săvârșise vreun rău și era urmărit de autorități, dacă era om liber, dacă nu cumva avea soție și copii (de obligațiile față de care ar fi voit să scape prin intrarea în mănăstire), dacă avea părinți și se putea separa de ei, dacă avea bunuri materiale și putea să renunțe la ele. Dacă solicitantul corespundea exigențelor mănăstirii privind cele de mai sus, urma să fie învățat în ce constau obligațiile fraților din comunitate, ceea ce trebuie să împlinească odată intrat în mănăstire și către cine era dator, fie în adunarea obștii mănăstirești, fie în cadrul casei în care urma să fie repartizat, fie la trapeză. Numai după ce făcea dovada că a învățat toate acestea, postulantul avea să fie prezentat fraților. Noviciatul dura trei ani.[2] Cu acea ocazie novicele era dezbrăcat de hainele lumești și i se dădeau veșmintele monahale. După aceea, același arhondar (sau portar) - inițiatorul în cele monahale - îl prelua și-l prezenta întregii obști monahale, arătându-i și locul unde urma să stea în cadrul obștii. Hainele sale mirenești erau depuse în magazia mănăstirii, egumenul acesteia având dreptul să dispună de ele (eventual, să le dăruiască săracilor). Nu erau primiți în mănăstire cei care făceau dovada unor frustrări din viața de mirean pentru că, pe de-o parte, puteau apărea probleme de ordin social, pe de altă parte, frustrările puteau duce la tulburări de comportament în viața din interiorul mănăstirii (R. 49). Ca un bun psiholog, Sfântul Pahomie voia să-i scutească pe candidații la monahism de riscul nereușitei, iar mănăstirea de sarcini pentru care nu era pregătită.

[1] Viața Sfântului Pahomie, fragmentul II (S10), varianta sahidică; cf. A. Veilleux, op.cit., pp. 334-335.
[2] P.O. VI, pp. 426-427

Instruirea sumară primită de la arhondar, urma să fie întregită de către mai marele casei. Novicele trebuia să fie instruit în așa manieră, încât să dobândească cunoașterea adevărată care-l va face să-l binecuvânteze fără încetare pe Dumnezeu, atât cu gura cât și cu inima. Sfântul Pahomie va spune lui Teodor că noii veniți trebuiau învățați psalmii și celelalte cărți ale Sfintei Scripturi și, în general, ceea ce place lui Dumnezeu, pornind de la Legea lui Dumnezeu și de la rânduielile pe care el însuși le-a scos din această Lege pentru ca „ei să-L iubească pe Domnul Dumnezeul nostru din toată inima, din tot sufletul lor, cu toată puterea de judecată și cu toată puterea lor (Mat. 22, 37-39; Lc. 10, 27) și ca să poată cunoaște în mod sigur ceea ce s-a scris de Duhul Sfânt, în așa fel, încât să-și păstreze trupurile curate așa cum le-au avut în pruncie, ca să se facă temple ale Domnului prin odihna în ei a Duhului Sfânt“ (R. 12).

Din „Rânduielile“ propriu-zise ale Sfântului Pahomie nu reiese că cel care intră în mănăstire făcea deja voturile monahale sau că intra pentru totdeauna în monahism. Horsiesius va preciza că decizia de a deveni monah va fi pentru totdeauna,[1] ea fiind în egală măsură o promisiune făcută lui Dumnezeu[2] „în mod liber și fără constrângere“, va spune și Teodor[3].

Atenția care se acorda la intrarea unui novice în mănăstire și precizările de mai sus ale lui Horsiesius și ale lui Teodor ne fac să credem că îmbrăcarea veșmântului monahal - respectiv, asumarea vieții monahale - se făcea pentru toată viața, nu numai pentru o anumită perioadă de timp, începutul acestei vieți consacrate pecetluindu-se deja cu pronunțarea voturilor monahale. Din momentul primirii veșmântului monahal, membrul comunității Sfântului Pahomie nu mai era un simplu creștin animat de aspirații strict personale după practicarea vieții creștine integrale, ci membru al unei instituții, ea însăși formând o categorie socială structurată după dispoziții legale precise, chiar dacă până la Sinodul IV ecumenic (Calcedon, 451) înființarea unei mănăstiri nu era recunoscută de jure, nici de Stat, nici de Biserică (canonul 4).

[1] Liber Horsiesii, 12, la P. Deseille, op.cit., p. 88.
[2] Ibidem, 56, p. 120.
[3] Teodor, Cateheza 3; Lefort, op.cit., p. 52.

3. Ținuta monahală, hrana, odihna și munca

Încă de când s-au adunat primii ucenici în jurul Sfântului Pahomie, acesta s-a îngrijit ca între ei să existe egalitate perfectă cu privire la îmbrăcăminte și hrană, și ca fiecare să aibă parte de o odihnă decentă. Mai târziu, Sfântul Pahomie va stabili în ce consta ținuta monahală (R. 81) din comunitatea sa. Piesele vestimentației monahului de tradiție pahomiană vor fi descrise mai târziu și de Fericitul Ieronim în prefața pe care a scris-o la traducerea în latină (în 404) a „Rânduielilor" Sfântului Pahomie.[1] Sfântul Pahomie acorda o atenție deosebită momentului „îmbrăcării" monahului (lucru păstrat, de altfel, și în rânduielile monahale de mai târziu). Veșmântul monahal nu era înțeles ca o simplă uniformă prin care monahul se deosebea pur și simplu de laic, ci era o ținută care făcea parte din strategia vieții monahale, una dintre armele ce se găseau în panoplia monahului. De aceea Sfântul Pahomie numea veșmântul monahal „harma", cu sensul de povară, de sarcină, cuvânt preluat din latină (probabil din perioada încartiruirii sale), de la *arma, -orum*, care însemna *unelte, ustensile, arme* (ofensive sau defensive) ale cuiva care se afla într-o anumită formație monahală. Gândită în felul acesta, ținuta vestimentară a monahului nu era deloc neglijată, nici de neluat în seamă, chiar dacă, ducând o viață izolată de lume, monahului i s-ar fi permis o oarecare neglijență vestimentară. Veșmintele monahului sunt un fel de armură absolut necesară și adecvată pentru „luptele" care le presupunea viața monahală. Veșmintelor monahale li se acorda o grijă deosebită tocmai pentru semnificația lor în viața ascetică, chiar dacă ele excelau prin simplitate. Simplitate, nu neglijență!

Prin urmare, piesa cea mai importantă a ținutei monahului era *levitonul* (un fel de rasă, de cămașă lungă, dar fără mâneci). Fiecare monah avea două levitoane, unul nou pe care-l purta la adunările liturgice de dimineață și în zilele de sărbătoare, și un altul uzat folosit în fiecare zi. *Pelerina* era piesa vestimentară care se punea peste leviton, acoperind gâtul și umerii, fiind pusă la

[1] P.L., vol. 23, col. 107-108.

adunare și noaptea; *cojocelul* din piele de capră, *sandalele*, două *culioane*, *centura* de in, sunt celelalte piese care completează ținuta vestimentară a călugărului pahomian. Ea este asemănătoare cu cea a anahoreților din Egiptul de Jos (descrisă de Sfântul Casian și Paladie), deosebindu-se de aceea prin faptul că Sfântul Pahomie permite două levitoane, sandale și baston.

Merită reținut că levitonul nou nu era păstrat în chilie, ci într-un vestiar în grija adjunctului mai marelui casei (R. 65, 76), culionul (sau camilafca) este purtat la masă (R. 29), dar nu atunci când monahul merge, se roagă sau meditează (R. 28). Camilafca este marcată cu semnul Sfintei Cruci de culoare roșie (Paladie, 32), cu însemnele mănăstirii și ale casei (R. 99). Pelerina era purtată la adunările prilejuite de rugăciunile făcute în comun (de obicei dimineața) și noaptea din cauza frigului (R. 61, 102), dar putea fi dată și spre a fi acoperiți cei bolnavi (R. 42). Cojocelul era purtat totdeauna. Când nu era îmbrăcat efectiv, el era legat de gât și atârna peste umeri (R. 98). Nu era îngăduită pierderea hainelor. Dacă cineva pierdea, spre exemplu, vreuna dintre piesele vestimentare, timp de trei săptămâni, nu i se dădea alta în loc, iar după aceea i se dădea, cu condiția să facă penitență pentru lucrul pierdut (R. 131); erau sancționați cei care-și lăsau hainele la soare mai mult de trei zile (R. 148), precum și cel care ar fi luat haina cuiva și ar fi pus-o pe umerii săi (R. 149).

În ceea ce privește hrana, se păstra aceeași egalitate. Ea consta în pâine, legume combinate, untdelemn, brânză de vaci și uneori părțile mărginașe ale cărnii, salate,[1] sare și fructe. Masa era luată în comun la trapeză, după rânduiala prestabilită pe care mai marele casei avea obligația să o facă cunoscută începătorilor. Se mânca în serii, în funcție de activitățile la care urmau să meargă monahii, de munca pe care fiecare o presta și de regimul de austeritate pe care fiecare îl adopta. La mese se așezau, în funcție de rangul și vechimea în mănăstire (R. 29-20). Era interzis să se râdă sau să se vorbească la masă (R. 31). Mai marele se servea primul (R. 30), după aceea servea la

[13] Paladie, op.cit., 32, p. 71.

mesele celor din casa sa; fiecare monah avea capul acoperit cu camilafca, neavând voie să privească spre ceilalți (R. 29, 30). Dacă cineva avea nevoie de ceva nu putea să se deplaseze singur să se servească, ci făcea un semn discret celor care aveau ascultarea slujirii la mese (R. 33). După masă frații primeau un fel de pâinișoare, ca desert pe care le luau în cojocel și le puteau mânca la chilie. Cei care întârziau la trapeză, făceau penitență sau uneori se întorceau flămânzi la chilie (R. 32). Mai marele casei avea obligația să acorde toată atenția bolnavilor și celor care optau pentru un regim alimentar mai sever (R. 7-9).

Nimeni nu avea voie să-și pregătească de mâncare în mod individual sau preferențial, nici măcar cei care lucrau la bucătărie și la trapeză, dimpotrivă, primeau porția lor de mâncare și chiar desertul de la mai marele casei (R. 73, 74, 77, 38, 41). Dacă cei care lucrau în livadă găseau fructe pe jos, nu aveau voie să le mănânce, ci le adunau și le puneau lângă tulpina pomului, fiind luate de cei însărcinați cu slujirea respectivă și duse la trapeză. Cei care lucrau în livadă nu aveau voie să mănânce din roadele acesteia înainte ca toată obștea să guste din ele. În situația că recoltau fructele, monahii puteau gusta din roadele muncii lor doar atât cât le dădea mai marele casei (R. 75, 76, 77).

În comunitatea Sfântului Pahomie se postea miercurea și vinerea, dar, spre deosebire de regimul anahoreților din Egiptul de Jos, în celelalte zile ale săptămânii aveau două mese pe zi. Potrivit celor consemnate în varianta bohairică a „Vieții Sfântului Pahomie" și relatărilor lui Ieronim,[1] unii monahi puteau renunța la una din mese sau la anumite feluri de mâncare din cadrul aceleiași mese, dar cu bune intenții, fără să braveze și fără aroganță.

Într-o zi, frații erau la masă, iar mai marele casei îi servea și le dădea brânză. Când Teodor a terminat (era încă un copil) mai marele casei i-a mai dat o bucată de brânză, dar acesta, fiind foarte râvnitor, a refuzat spunând: „Nu! Nu vreau deloc!". Dar Sfântul Pahomie a intervenit, spunând: «Ce vrea să însemne ceea ce-ai spus prin cuvintele „Nu vreau deloc", făcând loc în inima ta duhului neascultării?». Chiar dacă tu nu dorești să mai iei, spune «„Nu mai doresc acum brânză", dar, ia din ea puțin și lasă restul». „În felul acesta, Pahomie întărea pe Teodor și pe ceilalți frați în teama de Dumnezeu și în buna intenție",[1] vor spune unul dintre biografii egipteni ai Sfântului Pahomie, scoțând în evidență calitățile de pedagog și părinte duhovnicesc ale Sfântului Pahomie.

Când frații plecau din mănăstire, luau cu ei legume murate, primind indicația să respecte rânduiala pe care o aveau în mănăstire. Călugărilor le era interzis vinul și ciorba de pește, atât în mănăstire (R. 45, 46), cât și în afara acesteia (R. 46, 54), nu însă și persoanelor bolnave (R. 42, 45, 46). Dacă vreun frate solicita mai multă mâncare pe motiv că era suferind sau un anumit fel de mâncare care nu-l vătăma, mai marele casei îl prezenta responsabilului cu bolnița, acesta asigurându-i hrana adecvată (R. 40). În „Rânduiala îngerului" consemnată de Paladie, pe care Pahomie ar fi primit-o prin viziune la începutul ostenelilor sale ascetice, i se spune: „Îngăduie fiecăruia să mănânce și să bea (apă) după puterea lui.Și le vei cere fapte pe măsura puterilor celor ce mănâncă. Nu-i împiedica nici să postească, nici să mănânce. Astfel, încredințează lucrările care necesită efort, celor mai puternici și care mănâncă mult și pe cele mai slabe celor mai slabi și mai nevoitori."[2]

În „Rânduiala" lăsată comunității, Sfântul Pahomie caută să adapteze hrana la mediu puterilor omenești; nu acceptă excesele prin post exagerat, ci păstrează dreapta socotință în toate, până și în ceea ce privește hrana, fiind interesat în mod special de abnegația cu care monahii împlineau celelalte ascultări și de smerenia pe care trebuia să o arate unii față de alții.

În ceea ce privește odihna, potrivit „Rânduielilor" (R. 89, 107, 114), fiecare călugăr avea chilia lui. După cum am spus mai înainte, în funcție de numărul călugărilor în mănăstire, a variat și numărul celor din chilii (între 1 și 3), după cum au relatat Paladie și Horsiesius. Călugării nu dormeau pe pat, ci pe un fel

[1] A. Veilleux, op.cit., pp. 46-47; Ieronim, Prefață, 5, P.. 23, col. 107-108.

[1] Viața Sfântului Pahomie (versiunea sahidică), III; A. Veilleux, op.cit., p. 335.

[2] Paladius, op.cit., 32, p. 68.

de chaise-longue care le permitea doar să aștearnă rogojina. Nu aveau permisiunea să se culce pe jos în celulă, pe terase sau pe pământ din cauza căldurii (R. 87), ci totdeauna în chilie, îmbrăcați, cu cămașă, cu leviton și încinși cu cureaua.

În comunitatea Sfântului Pahomie se practicau diverse meșteșuguri, nu numai cele legate în mod strict de necesitățile directe ale mănăstirii. Toate activitățile se împlineau în ascultare de egumen și, respectiv, de mai marele casei și cu concursul direct al iconomilor săptămânali. Munca se executa în chilie sau în afara acesteia, la câmp sau în diversele ateliere. Totul trebuia executat în cea mai mare liniște (R. 60, 62, 116). În caz de nevoie, trebuia ca toate să fie reglate prin semne discrete către cei care puteau împlini respectiva trebuință (de regulă iconomul de rând). Rezultatele muncii dintr-o săptămână erau contabilizate de cei responsabili (iconomi, șefii caselor și egumeni), care hotărau modul de întrebuințare a tuturor celor produse în vederea bunei funcționări a mănăstirii, nepierzând însă specificul muncii și, mai ales, rostul acesteia în cadrul unei mănăstiri. În acest sens, Sfântul Pahomie va preciza: „Frații nu trebuie constrânși să muncească în exces, ci toți trebuie să fie chemați la muncă cu stăruință bine chibzuită. Să fie pace și bună înțelegere între toți, și ei să se supună cu plăcere conducătorului lor, smerindu-se unul față de altul, fiecare după treapta sa, fie că stau, fie că merg, fie că muncesc" (R. 179). În orice activitate s-ar găsi, fiecare frate trebuie să se concentreze asupra activității proprii, fie că se roagă, fie că muncește fizic (R. 7).

Episcopul Paladie, făcând o vizită într-una din mănăstirile pahomiene care, la acea vreme (se pare spre sfârșitul celei de-a doua jumătăți a secolului al IV-lea sau începutul secolului al V-lea), avea trei sute de viețuitori, relatează următoarele: „În această mănăstire am văzut cincisprezece croitori, șapte lucrători în armată, patru zidari, doisprezece transportori cu cămilele, cincisprezece împletitori de funii. Lucrau orice meserie și din cele ce le prisoseau, se foloseau și mănăstirile de călugărițe și paznicii acestora. Creșteau în ele și porci. Iar eu, criticând acest lucru, îmi spuneau: «Am primit prin tradiție să-i creștem ca să nu se piardă ierburile prisositoare, care altfel, s-ar fi aruncat.» Porcii erau tăiați, carnea se vindea, iar părțile mărginașe erau consumate de bolnavi și de bătrâni, pentru că ținutul era sărac și cu multă populație."[1] Este o imagine concretă care ne parvine de la un contemporan.

Toate aceste activități nu transformau însă mănăstirile în instituții lucrative, ci urmăreau asigurarea supraviețuirii fiecărui frate, punerea lui în serviciul comunității și asigurarea mediului prielnic pentru împlinirea lui întru Dumnezeu, „într-o sărăcie stabilizată și suficientă",[2] de altfel, care însă era generoasă față de cei din afara mănăstirii.

4. Rugăciunea și cultul divin public

În „Rânduiala" Sfântului Pahomie nu găsim sfaturi precise referitoare la rugăciunea particulară. Aflăm însă că în timpul diverselor activități, monahului nu i se permitea să vorbească cu voce tare, ci i se recomanda să se roage sau să gândească la ceva din Scripturi. Aflăm că monahii aveau și timp liber (R. 84, 90) pe care-l puteau folosi plimbându-se în mănăstire sau citind. Cu siguranță acest timp era afectat și rugăciunilor particulare.

Rugăciunea în comun se făcea seara, noaptea și dimineața. Consta într-un ciclu de câte șase rugăciuni însoțite de lecturi din psalmi. În zilele din timpul săptămânii, rugăciunea de seară (vecernia) se făcea în cadrul fiecărei case (R. 155), după modelul rugăciunilor care se făceau cu ocazia *sinaxelor*[3] (R. 186), care aveau loc, se pare, duminica în biserica centrală a mănăstirii. La aceste adunări, nimeni nu avea voie să întârzie sau să tulbure oficiul divin (R. 121), altfel, era sancționat. Noaptea ("Rânduielile" nu precizează dacă era înainte sau după miezul nopții) avea loc un nou serviciu divin comun (nu avem precizări dacă se săvârșea în cadrul casei sau la nivel de mănăstire), probabil tot în cadrul casei. Dimineața fiecare casă

[1] Paladie, op.cit., 32, pp.70-71.

[2] E. Patlagean, *Pauvreté sociale et pauvreté economique à Byzance* (4e-7e siècle), col. „Civilisations et societés„, 48, La Maye-Paris, 1977, p. 54, apud. V. Desprez, op.cit., p. 336.

[3] Adunările tuturor monahilor, de obicei la săvârșire Sfintei Liturghii.

avea din nou program de rugăciune (R. 20). Structura era ca și cea a serviciului de seară (poate și de noapte). Cu această ocazie miercurea și vinerea mai marii caselor țineau și cuvântul lor de învățătură. Nu avem multe elemente privind forma și conținutul rugăciunilor comune. Un mare accent se punea pe rostirea pe de rost a psalmilor și a celor șase rugăciuni. Cel însărcinat cu conducerea serviciului divin respectiv, recita un psalm, dădea un semnal, toți ceilalți se ridicau, se închinau, îngenuncheau, se plecau cu fața la pământ; la un nou semnal se ridicau, rosteau o rugăciune (rugăciunea domnească sau/și altă rugăciune) și se așezau din nou pe niște scăunele mici. Lucrul acesta se repeta până se terminau de rostit cele șase rugăciuni și psalmii rânduiți să fie rostiți. Exista o adunare a monahilor și la amiază. Se pare însă că era doar pentru masă (cu rugăciunea de dinaintea și de după aceasta).

Sâmbăta și duminica se săvârșea Sfânta Liturghie la care luau parte toți frații. Inițial, în aceste zile, Sfântul Pahomie și comunitatea din Tabennesi mergeau la biserica din sat. Ulterior, au construit biserica proprie, unde veneau să liturghisească preoții din satele vecine mănăstirii. Cu ocazia fondării fiecărei alte mănăstiri, se construia biserică proprie. La serviciile divine de sâmbătă și de duminică egumenul mănăstirii rostea cuvântul său de învățătură. Duminica și în orice zi în care se săvârșea Sfânta Liturghie (inițial, sâmbăta) nu avea voie să cânte decât mai marele fiecărei case și vârstnicii mănăstirii care aveau (sau avuseseră) funcții similare acestuia (R. 17). Sfânta Liturghie era precedată de slujba de dimineață deservită de frații rânduiți pentru serviciul divin din cadrul casei care era de rând, sub conducerea responsabilului cu această activitate pentru săptămâna respectivă(R. 14). În cazul în care cei rânduiți nu puteau să facă față slujbei, care avea un caracter antifonic, mai marele casei care era de rând făcea apel să fie ajutat de frații unei case din același trib (R. 15). Ceata care avea obligația să răspundă de slujba de dimineață nu avea dreptul să înceapă slujba fără voia, probabil, fără binecuvântarea mai marelui casei (R. 19). Nimănui nu-i era permis să iasă din biserică în timpul Sfintei Liturghii; excepții se făceau în caz de mare necesitate (R. 11), și atunci, numai cu învoirea mai marelui casei.

După Sfântul Pahomie, Hristos a gustat moartea ca să ne mântuiască, i-a dat omului să cunoască tainele cerești spre a face din el frate și prieten; i-a dat puterea să calce peste șerpi și peste scorpioni și peste puterea satanei, i-a făcut parte de minuni și de o mulțime de remedii pentru viață, între care trupul și sângele lui Hristos - hrană pentru viață - ca omul să se echipeze cu ele ca și cu niște arme spre a-l putea birui pe Goliat, adică pe diavol.[1] Pentru Horsiesius, Sfânta Euharistie era taina mântuirii noastre.[2] De aceea „în momentul în care vom fi chemați la împărtășire trebuie să ne pregătim cu toată teama, rugându-L pe Domnul din toată inima și cu toată puterea de judecată ca el să ne facă demni de acest mare dar, ca el să reaprindă în noi ceea ce face plăcere lui Dumnezeu, dăruindu-ne cu totul, cu mintea, cu sufletul și cu trupul, voinței sale, având încredere în cuvintele Domnului: «"Căci, într-adevăr, trupul Meu este hrană și sângele Meu băutură; cel care va mânca trupul Meu și va bea sângele Meu va rămâne în Mine și Eu în el" (In. 6, 56,57). Să primim taina cu recunoștință, și să ne întoarcem acasă cu bucurie și cu mare veselie, fără a fi, prin comportarea noastră piatră de poticnire pentru cei care ne văd fie clerici, fie alte persoane ca și aceștia să slăvească pe Dumnezeu constatând priceperea evlaviei cu care noi am fost, într-adevăr, îmbrăcați.»[3]

Deși „Rânduiala" Sfântului Pahomie și celelalte scrieri care s-au păstrat de la el și de la succesorii lui nu ne oferă amănunte privind Sfânta Liturghie și pregătirea pentru Sfânta Euharistie, textele de mai sus, dincolo de formularea lor metaforică, ne arată în mod clar atenția deosebită pe care o aveau monahii comunităților pahomiene față de Euharistie și, respectiv, față de Sfânta Liturghie. Și în comunitatea lor Sfânta Liturghie era centrul întregului cult divin. Cultului public i se acorda o așa de mare importanță, încât chiar și monahii care îndeplineau diverse ascultări în afara mănăstirii, erau obligați să respecte orele de rugăciune din mănăstire, rugându-se oriunde s-ar fi aflat, în același timp cu frații din mânăstire.

[1] Cateheza 1; Lefort, op.cit., p. 18.
[2] Horsiesius, Reglements; Lefort, op.cit., p. 85.
[3] Ibidem, eodem loco.

După cum am arătat mai sus, ținem să precizăm și aici, că serviciile religioase săptămânale cuprindeau și cateheze pe marginea unor texte din Sfânta Scriptură: sâmbătă dimineața, duminică dimineața și seara egumenul rostea cele trei cateheze săptămânale; miercuri și vineri le rostea mai marele casei, după un anumit interval de timp de la terminarea slujbei de dimineață. Rugăciunea publică se prelungea prin cugetarea în particular la cele auzite în cuvântul de învățătură sau la slujbă și prin recitarea unor texte din Scriptură. Cugetarea la texte din Scriptură se făcea pe când se mergea de la chilie la biserică (R. 3) și la întoarcerea de la biserică spre chilie, când se suna pentru masă, când se mergea la locul de muncă (R. 59, 60), când li se servea fraților masa sau li se împărțeau fructe la ieșirea din trapezărie.

Pentru morți se făceau slujbe a doua zi după deces, de altfel, ziua în care se făcea și înmormântarea,[1] și a treia zi.

5. Bolnavii

Sfântul Pahomie acorda o grijă deosebită bolnavilor, lucru semnalat mai târziu de Fericitul Ieronim (Prefață, 5). În mănăstirile sale exista un sector special însărcinat cu îngrijirea bolnavilor, separat de restul dependințelor (R. 42), deservit de oameni instruiți în acest sens (R. 40). Bolnavii aveau un regim alimentar special (R. 41, 43), lor putând să li se ofere ciorbă de pește (R. 45, 46). Sfântul Pahomie a permis ca unui bolnav foarte slăbit să i se dea și cane de ied,[2] iar Teodor va interzice să se considere că bolile vin la cei care au păcătuit, sfătuind ca celor bolnavi să le arătăm toată mila.[3]

6. Sancțiuni

Rânduiala Sfântului Pahomie avea autoritate de lege pentru cei care făceau parte din comunitatea sa. Ca orice lege, *Rânduiala* Sfântului Pahomie prevedea și sancțiuni. Sancțiunea nu era propriu-zis pedeapsă. Era mai degrabă canon, adică măsură care avea drept finalitate îndreptarea, nu maltratarea celui responsabil de anumite căderi și încălcări ale *Rânduielii*.

Sancțiunea se aplica public, în fața obștii mănăstirești, cel care o primea fiind lămurit pentru ce era sancționat (R. 135). Nici un abuz nu era permis. Faptul că cineva avea o anumită responsabilitate sau demnitate specială în mănăstire nu-i dădea dreptul nici să abuzeze în deciziile luate, nici să nedreptățească, nici să aibă impresia că dispozițiile sale ar fi fost totdeauna corecte. De aceea, judecății erau supuși toți viețuitorii comunității, începând cu cel mai simplu și terminând cu superiorii (R. 164, 170, 190). Cel care părtinea pe cei care păcătuiau, era aspru pedepsit (R. 176). Cel care judeca nedrept, urma să fie judecat de alții pe drept (R. 174). Spre deosebire de legislația laică unde necunoașterea legii nu exclude sancționarea ignorantului, Sfântul Pahomie aplică principiile creștine precizând că: dacă va greși cineva cu ceva, părinții mănăstirii au datoria să-l îndrepte și să-i arate calea cea bună (R. 180) (chiar dacă uneori procesul de îndreptare presupunea, desigur, sancțiuni), iar, dacă cineva se va înșela din neștiință, să fie iertat cu ușurință; numai atunci când a greșit cunoscând obligațiile sale, urmând să fie pedepsit după faptele sale (R. 176). Urmărind îndreptarea, sancțiunile nu erau eludate în numele milei creștine, al îngăduinței și, în cele din urmă, al iubirii creștine, ci aplicate oricui se făcea vinovat de încălcarea *Rânduielii*, cu știință. Ele mergeau de la mici acte de smerire în fața obștii monahale până la excluderea temporară sau definitivă din mănăstire.

Toate sancțiunile și pedepsele prevăzute în „Rânduiala" Sfântului Pahomie vizau scăderile morale, și anume: mânia (R. 161), intriga, denunțul și năpăstuirea aproapelui (R. 162, 163), cârtirea (R. 164), neascultarea (R. 165), gluma proastă (R. 166), aroganța (R. 167), neîmplinirea corectă a responsabilității de judecător și duhovnic (R. 168), clevetirea (R. 169). Merită remarcat faptul că legislația monahală pahomiană ținea cont de sănătatea fizică și psihică a celor care greșeau, ca și de împrejurările care ar fi făcut pe unii să încalce cele statuate în „Rânduieli". Știind că unele acte de nesupunere sunt determinate

[1] A. Veilleux, 18, pp. 38-39; 123, p. 173; 207, pp. 253-254.
[2] Ibidem, 48, p. 68.
[3] Teodor, Cateheza 3; Lefort, op.cit., p. 47.

de anumite slăbiciuni venite cu vârsta, cum ar fi cârtirea, Sfântul Pahomie recomanda ca cel cârtitor, de era bătrân, să fie tratat mai degrabă ca un bolnav decât ca un simplu păcătos (R. 164), la fel și cel neascultător, mincinos și încăpățânat: împotriva lui urma să se aplice pedeapsa mănăstirii, dacă era om în toată firea (R. 165). Dacă cineva va invoca slăbiciunea trupului pentru încălcarea unor norme disciplinare, urma să fie încredințat celor care se ocupau cu bolnavii până la restabilirea sănătății (R. 171). Dacă anumiți frați, fiind rău tratați, de superior sau de alții, în mediul în care erau rânduiți, încât plecau din mănăstire, urma să se facă cercetare și judecată, vinovatul primindu-și sancțiunea (oricine ar fi fost), iar ceilalți reintegrați în mănăstire (R. 175).

Împotriva unui singur fel de păcat Sfântul Pahomie a prevăzut și sancțiunea fizică (bătaia cu vergi înaintea porților): pentru intrigă, deoarece prin ea, se zădărnicea osteneala sufletească a celor slabi (R. 163). Intriga presupune o întreagă gamă de calități personale puse în slujba răului. Ea se aseamănă cu intervenția satanei în destinul primilor oameni. Intrigantul își pune inteligența în slujba tulburării sufletelor celor slabi și, prin urmare, a bunelor relații dintre oameni; pune subtilitatea minții să creeze violențe interpersonale. De aceea, păcatul acesta era sancționat deopotrivă cu violență.

Păcatele sancționate expres de „Rânduiala" Sfântului Pahomie sunt, după cum am văzut, cele care afectează împlinirea reală a iubirii față de aproapele. Prin normele disciplinar-coercitive, Sfântul Pahomie nu a intenționat să apere un sistem, o idee sau vreo ambiție personală sau de grup, ci libertatea adevărată a persoanei umane, neîngrădită, nelimitată, neanulată de vreo scădere sau cădere din normalitate. Or, libertatea care activează în mod normal este libertatea de a iubi nepătimaș. „Plinirea legii este iubirea - avea să spună Sfântul Pahomie, preluându-l pe Sfântul Pavel (Rom. 13, 19) - pentru noi care știm în ce vremuri trăim" (R. 160), de aceea întreaga „Rânduială" pahomiană urmărea stabilirea unui sistem monahal - chinovial - în care normele după care s-a constituit și ființa acesta să rodească în cei care se integrau acestui sistem, făcând activă iubirea reală față de Dumnezeu și întreolaltă.

Dacă în greacă *Rânduielilor* monahale li se spune *kanon*, prin urmare, *îndreptar*, *lege*, în limba coptă i se spune *kot*, adică *edificare*, de unde, prin extensie, *creștere*, *înălțare*, *dezvoltare*. Exact ceea ce Sfântul Pahomie a intenționat în întregul său efort ascetic, învățătoresc și organizatoric: edificarea, întărirea și autentica înălțare a monahului. Dacă Pahomie a dispus ca moaștele sale să nu fie lăsate la îndemâna obștii (ca aceasta să nu exagereze în venerare) a lăsat *Rânduiala* ca pe niște moaște în mijlocul comunității sale monahale. De altfel, așa a fost percepută de succesorii săi. Teodor făcea deseori referință la *Rânduielile* Sfântului Pahomie, pe care le considera drept „oasele" (am putea spune „moaștele") dreptului nostru părinte care rămân într-adevăr în mijlocul nostru."[1] Sfântul Pahomie a stabilit *Rânduiala* monahală, convins că ea va fi utilă sufletelor fraților monahi.[2] Modul de receptare al acestei *Rânduieli* avea să fie consemnat[3] de biograful egiptean al Sfântului Pahomie astfel: „Nu există vreun glas care să aducă discordie între frați, ci modul lor de viață era potrivit sfintelor rânduieli. Nu aveau grija acestei lumi; dimpotrivă, erau ca și cum se găseau înălțați de pe pământ la cer, datorită liniștii și modului de viață în care perseverau."[4] Aceasta îl va face mai târziu pe Teodor să spună, desigur, potrivit propriei sale experiențe, că Sfântul Pahomie le-a lăsat respectivele *Rânduieli* ca prin ele să fie „biruitori ai celui viclean".[5] Același Teodor avea să spună că *Rânduiala* Sfântului Pahomie este „cale spre împărăția lui Dumnezeu" și „lege a libertății",[6] iar Horsiesius avea să spună că rânduielile sunt „învățături pentru viață".[7]

Atitudinea succesorilor Sfântului Pahomie față de „Rânduiala" duhovnicului lor și grija pentru păstrarea prescripțiilor ei, arată modul cum a fost receptată în anii și în deceniile imediat următoare „vizitării" Sfântului Pahomie de Domnul (așa spuneau decesului ucenicii Sfântului Pahomie).

---

[1] A. Veilleux, 298, op.cit., p. 256.

[2] Ibidem, 74, op.cit., p. 95: „Dacă, într-adevăr, această poruncă n-ar fi fost utilă sufletului lor, nu aș fi dat-o„, avea să spună Sfântul Pahomie.

[3] Ibidem, 104, op.cit., p. 142.

[4] Ibidem, 208, op.cit., p. 256.

[5] Teodor, Cateheza 3; Lefort, op.cit., pp. 41, 58.

[6] Horsiesius, Reglements; Lefort, op.cit., p. 85.

[7] Horsiesius, Reglements; Lefort, op.cit., p. 85.

7. Reuniunile anuale

Spuneam mai sus că în comunitatea pahomiană egumenul general, datorită sistemului organizatoric, avea totdeauna controlul edificiului duhovnicesc și nu numai, al *koinoniei*. Reuniunile anuale confirmă organizarea piramidală a koinoniei și mentalitatea egipteană a Sfântului Pahomie. Prima reuniune avea loc cu ocazia Sfintelor Paști în mănăstirea unde își avea reședința egumenul general. Aici erau convocați toți cei care se puteau deplasa spre a putea serba Paștele într-o bucurie generală cu toată comunitatea. Pentru această bucurie, Sfântul Pahomie cerea ca toți să se pregătească prin pocăință și priveghere; catehumenii erau botezați și timp de o săptămână întreaga *koinonia* era la un loc.

Cea de-a doua adunare avea loc la sfârșitul lunii mesoré (august). Luna august era, de altfel, cea care încheia anul civil egiptean (de unde și cel ebraic). La această reuniune erau convocați egumenii, iconomii, mai marii caselor și toți cei care aveau diverse responsabilități. Era o întâlnire, la început cu caracter organizatoric, economic și disciplinar, căpătând mai târziu și caracter moral, cum va fi percepută de Fericitul Ieronim.[1]

Cu această ocazie egumenii făceau dări de seamă iconomului general privind gestionarea mănăstirilor. Acestea și întreaga activitate erau prezentate egumenului general (avva). Acum se proceda la schimbarea diverselor responsabilități, eliberarea unora de diferitele responsabilități și învestirea altora, precum și transferul dintr-o mănăstire într-alta fie a egumenilor, fie a altor frați, în vederea unei mai bune activități peste tot.

[1] În luna numită mesoré, adică august, se pregătesc zilele iertării în cadrul unei sărbători: „păcatele tuturor sunt iertate și cei care au avut vreo neînțelegere între ei, se împacă"(Prefață, 8, P.L. 23, col. 108).„De două ori pe an ei veneau la Pébu. Ei veneau să serbeze Paștele împreună în Cuvântul lui Dumnezeu. Și din nou, în anotimpul recoltelor, veneau în ziua de 20 ale lunii mesoré pentru a prezenta situația economică marelui iconom.Și, dacă unul sau altul aveau nevoie să primească o dispoziție, părintele nostru Pahomie le-o dădea și fiecare se întorcea în mănăstirea lui cu mare pace"(A. Veilleux, op.cit., p. 90).

Tot cu această ocazie se evaluau activitățile tuturor și se iertau scăderile de ordin administrativ, pastoral și chiar moral ale unora (R. 27).

Faptul că sfârșitul lunii august nu reprezenta doar încheierea anului financiar-economic, ci avea și un caracter religios-moral îl vedem chiar la Sfântul Pahomie (R. 27) și într-o scrisoare prin care-i convoca la Pébu pe cei abilitați).

„Iată că este foarte aproape momentul să vă adunați potrivit vechiului obicei și obișnuinței noastre de multă vreme, pentru a da seamă în mod solemn de toate; pentru a vă ierta unii pe alții, ca, potrivit poruncii Evangheliei (Mat. VI), fiecare să ierte fraților săi ceea ce-i este dator, ranchiunele, rivalitățile. Renunțați la orice subiect de ceartă din adunarea sfinților: trebuie să vă eliberați inimile din teama de Dumnezeu, și minciuna trebuie să dea locul puterii adevărului. Astfel, vor înceta războaiele, va reveni pacea și voi veți putea trăi în pace în fața lui Dumnezeu și unii cu alții."[1] Sfârșitul anului civil și începutul anului următor prilejuiau în Egipt serbări, așa cum a fost și este și azi peste tot în lume. De aceste bucurii nu era departe nici Sfântul Pahomie cu comunitatea lui. Elementul civil prilejuia și o evaluare morală în cadrul comunității creștine. Cu acea ocazie, în comunitatea Sfântului Pahomie, bucuria nu era dată de sfârșitul sau începutul unui an, ci mai ales, de faptul că la acea ocazie toți frații trebuiau să se ierte și să primească iertarea, desigur, din partea superiorilor, să restabilească pacea cu Dumnezeu și între ei, în felul acesta începând un nou an.

Sărbătorii civile și termenului de încheiere a situației economico-financiare anuale a koinoniei, Sfântul Pahomie i-a imprimat un caracter moral și religios, care făcea din luna recoltelor (august) a fiecărui an nu una a neliniștilor, ci o lună a bucuriei, a păcii, o lună în care în koinonia se punea nou început.

*
* *

Rânduiala monahală a Sfântului Pahomie, în parte, preluare a experienței înaintașilor, inspirată din Sfintele Scripturi, rod

[1] Sfântul Pahomie, Scrisoarea a 7-a, la P. Deseille, op.cit., p. 67.

al experienței personale și, de ce nu, al arătării îngerului lui Dumnezeu (după cum relatează Paladie și biograful egiptean al Sfântului Pahomie), reprezintă pentru secolul al IV-lea un cod de comportament monahal cu totul aparte.

Din el iradiază calitățile deosebite ale Sfântului Pahomie, de ascet, duhovnic, pedagog, psiholog, teolog și organizator de excepție. Nimic din ceea ce a rânduit Sfântul Pahomie nu este excentric, nimic exagerat. Este excepțional pentru că este original, dar în interiorul și în duhul Bisericii. Sistemul său monahal este echilibrat pentru că nu s-a plasat prin nimic în afara dunului și disciplinei Bisericii. Comunitatea Sfântului Pahomie nu a fost o para-Biserică sau o biserică înăuntrul Bisericii, ci parte integrantă a Bisericii, fără vreo pretenție elitistă în interiorul acesteia, lucru dovedit prin faptul că Sfântul Pahomie și-a pus mănăstirile sub autoritatea episcopală,[1] prin aceea că în mănăstirile lui (cel puțin cât a trăit el) slujbele erau asigurate, pe de o parte (strana) de monahii din comunitate, pe de altă parte, de preoții din parohiile vecine și prin aceea că unii viețuitori în mănăstirile Sfântului Pahomie (și din cele constituite pe baza *Rânduielilor* sale) au fost aleși episcopi (cazul lui Teodor Alexandrinul, fiind doar unul în acest sens).

Rânduiala Sfântului Pahomie stă la baza tuturor formelor de monahism chinovial creștin, ca una care este de-a dreptul inspirată de sus.

[1] A. Veilleux, op.cit., 37, p. 37, 59.

IV. PATERNITATEA DUHOVNICEASCĂ - SLUJIRE ȘI AUTORITATE ÎN COMUNITATEA PAHOMIANĂ

Modul de viață monahală comunitară n-a fost o noutate în istorie, dar cel preluat, organizat și dezvoltat de Sfântul Pahomie a fost nou prin accentul pe care întemeietorul său l-a pus pe *koinonia*, ca instituție și nu ca simplu spațiu, mai mult sau mai puțin organizat, care să ofere monahilor condiții prielnice pentru organizarea cvasi-individuală a nevoințelor lor ascetice. Anahoreți au existat, comunități monahale au existat atât înaintea lui Pahomie, cât și contemporane cu el, unele dintre ele aderând la sistemul monahal pahomian (melitienii care au intrat în comunitatea pahomiană aveau și ei o comunitate). Pahomie reprezintă un moment hotărâtor în evoluția monahismului pe care, datorită modului său de organizare, îl va transforma fundamental. Sistemul monahal promovat de Sfântul Pahomie s-a impus datorită personalității întemeietorului său (ascet, duhovnic și organizator), datorită organizării pe care a dat-o comunității sale și datorită personalităților de care s-a înconjurat, mai ales Teodor, Petronius și Horsiesius. De aceea L. Bouyer consideră că mutația deosebită produsă în monahism, care va trece de la anahoretism la chinoviu (viața în comun) a vizat instituția superiorului[1]. „Superiorul" nu este exclusiv o persoană, ci o instituție, o organizație ierarhică, cu norme foarte precis stabilite, respectate chiar de cei care erau deja în sistemul ierarhic pe o treaptă superioară. Sfântul Pahomie a formulat *Rânduiala* sa în mod treptat, determinat de experiența continuă a vieții monahale. Prin Rânduiala sa (la care, se pare, și-au adus

[1] Louis Bouyer, La spiritualité de Nouveau Testament et des Pères, Aubier, 1960, p. 389.

contribuția atât Horsiesius, cât și Teodor), Sfântul Pahomie a dat vieții chinoviale o structură care-i va permite să reziste în timp și o va păzi de ambițiile personale[1].

Sistemul monahal promovat de Sfântul Pahomie s-a bucurat de succes nu pentru că ar fi fost o altă variantă de monahism față de anahoretism, ci pentru că el reprezenta "mijlocul ideal pentru a scăpa de anarhia în care anahoretismul era amenințat să se afunde și, mai ales, poate pentru a oferi, în interiorul său tuturor aspiranților la viața monahală o modelare metodică și riguroasă și o punere la punct a vocației lor"[2]. În acest sens, monahismul chinovial oferea o viață monahală în care inspirația harismatică și moștenirea duhovnicească a pustiului se împleteau în mod fericit cu organizarea bine gândită și bine realizată. Sistemul pahomian este prin excelență un sistem ierarhic foarte strâns organizat. Ierarhizarea nu urmărea asigurarea unor privilegii pentru cei de pe treptele superioare din ierarhie, sau ale vârfului ierarhiei, ci consfințirea ordinii și a disciplinei. Nu garanta interesele unei persoane sau ale unui grup de persoane (aflate în structurile ierarhice), ci fiecărei persoane, fiecărui frate aflat în koinonia, în comunitatea pahomiană. Sistemul pahomian, din punct de vedere structural, era ierarhic, dar din punct de vedere funcțional era profund sobornicesc, în sensul că responsabilii diverselor trepte ierarhice nu erau privilegiați, ci slujitori, integrați până la amănunt în disciplina prevăzută în *Rânduiala* adoptată de toți.

Ba, mai mult, responsabilul de o anumită structură din cadrul ierarhiei (superioară „casei") era supus mai marelui casei. Pahomie era supus mai marelui casei din care făcea parte[3]. Faptul că avva, egumenul general, Pahomie însuși, era supus mai marelui „casei" din care făcea parte, spune foarte mult despre rostul oricărei structuri ierarhice, și, mai ales, în ceea ce privește ierarhia bisericească. În momentul în care în structurile ierarhice, accentul nu se va mai pune pe valoarea structurii, ci pe a insului (ca element privilegiat al ierarhiei),

[1] Cf. E. Junod, *Les sages du désert*, Labor et fides, Genève, 1991, p. 47.
[2] L. Bouyer, op. cit., p. 394.
[3] Vezi nota 10.

ierarhia nu va mai fi structură și condiție prin care se garantează realizarea fiecărui element al ansamblului, ci instrumentul prin care se asigură privilegiile câtorva și, în cele din urmă, ale unuia singur. Ierarhia va pierde funcționalitatea sobornicească, mai precis, sobornicitatea interioară pe verticală, iar administrația se va substitui comuniunii, structura eclezială riscând să devină o simplă organizație administrativ obștească, condusă de un staff și la rândul lui, acesta, dominat de un boss. Din nefericire, comunitățile ecleziale, după modelul celor laice, nu de puține ori au abandonat sobornicitatea pe verticală în funcționalitatea lor, devenind simple instituții de tipul diverselor corporații, paralele cu instituțiile laice sau unele dintre acestea, având în frunte șefi, boși, administratori, consilii de administrație și nicidecum adevărați părinți duhovnicești și soboare, locul comuniunii dintre „superior" și „inferior" luîndu-l autoritatea administrativă și frica, fățărnicia și lingușirea, stare de spirit și fapt de neacceptat în comunitatea pahomiană.

Rezultatele reale și riguros respectate în comunitatea Sfântului Pahomie aveau drept scop promovarea vieții duhovnicești și mântuirea fiecărui monah care a adoptat acel mod de viață. Sfântul Pahomie arăta o înțelegere deosebită pentru particularitățile fiecărui monah. De reținut: *Rânduiala* nu strivea personalitatea nimănui. Peste ea era principiul persoanei care însă nu dădea loc individualismului sau intereselor de clasă. Pahomie voia să-l instruiască pe fiecare în vederea mântuirii și a modelării vieții sale potrivit exigențelor revelate de Dumnezeu și nu să-l reducă pur și simplu la starea de „ascultare" (de fapt, umilință), chiar dacă ascultarea era una dintre regulile fundamentale ale comunității. Ascultarea, în comunitatea Sfântului Pahomie, era un principiu general, căruia i se supuneau chiar și „superiorii". De reținut: era *un principiu*, căruia i se conformau toți viețuitorii comunității, nu o simplă poruncă, (mai mult sau mai puțin autoritară) ce trebuia pur și simplu împlinită.

În acest sens, biograful egiptean al Sfântului Pahomie va spune următoarele: „El lucra ca un adevărat păstor care are grijă de turma sa. Pe cei slabi, el îi hrănea în pășunile dreptății; pe cei căzuți în păcat, îi lega cu legăturile Evangheliei; pe cei

rătăciți îi readucea la turmă [...] Pahomie se căznea din toate puterile sale să evite reprosul pe care profetul Iezechiel îl făcea păstorilor (Iez. 34). Într-adevăr, „oile" pe care Domnul le adunase în jurul lui, Pahomie le hrănea, după învățătura Apostolului: „Dojeniți pe cei fără rânduială, îmbărbătați pe cei slabi la suflet, sprijiniți pe cei neputincioși, fiți îndelung-răbdători față de toți" (1 Tes. 5:14).Și, de fapt, Apostolul îndemna „oile" lui Dumnezeu să se hrănească cu o hrană bună spre a fi bună mireasmă Domnului (Rom. 12:1) și să nu fie „bună mireasmă" doar prin igiena trupului, ci și prin curăția inimii, după cum spune Psalmistul (Ps. 50:18); și el se ruga să se facă prin gura lor o jertfă de binecuvântare. El se dedica tuturor celor pe care Dumnezeu îi adunase sub conducerea sa cu toată bunăvoința și cu toată buna lucrare. Atât cât putea, Pahomie modela fiecare suflet în mod individual; și depunea multă osteneală în acest sens. [...] El acționa așa, având teamă să nu piardă pe vreunul pe care nu l-ar fi putut salva el însuși, dar ar fi putut s-o facă altcineva, și de teamă ca în viața viitoare să nu aibă parte de următorul reproș: "Când tu m-ai respins ca și cum n-aș fi avut valoare, iată că un altul mi-a dat viață". De aceea el modela cu multă grijă sufletele fraților. Unora le făcea reproșuri, de alții se ruga, pe alții îi mustra. Cu alții însă avea răbdare [...] și îi învăța, ca Domnul să le dea pocăință spre cunoașterea adevărului spre a se elibera de cursele diavolului" (2 Tim. 2:25-26). Pe toți cei care trăiau în păcat, el îi îndemna, cu frica de Dumnezeu"[1].

Din textul de mai sus, reiese că Sfântul Pahomie era un foarte bun pedagog. El nu a prezentat ucenicilor doar *Rânduiala*, ci lua în considerare și particularitățile fiecăruia. Altfel spus, *Rânduiala* era aplicată cazurilor concrete. Aplicarea *Rânduielii* era suplă. Iar supletea era determinată de faptul că ea se referea la om, ca ființă vie ce caută curăția. Iar curăția urmărită prin sistemul educațional pahomian nu era nici una formală, nici nu se limita doar la aspectul trupesc, fizic, ci urmărea realizarea „curăției inimii". Or, realizarea curăției inimii viza mântuirea fiecărui monah în parte, și nu oarba supunere față de o *Rânduială* impersonală, rigidă și imposibilă, datorită „pretenției"

[1] Armand Veilleux, *La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte*, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 314-316.

autorului ei de a fi perfectă. Pahomie avea conștiința foarte clară că Dumnezeu era cel care adunase ucenicii "în jurul său" cu un scop precis: ca nimeni să nu se piardă sau, ca nimeni să nu găsească în altă parte pe cineva mai eficient care să-l ducă la mântuire. Totdeauna a respins ideea că el ar fi deasupra celorlalți frați sau că aceștia au intrat în comunitatea sa, datorită calităților sale personale, cu toate că în fapt, aceasta era realitatea. Pahomie nu considera că cineva ar fi fost în subordinea sa, ci, dimpotrivă, că el însuși era responsabil de mântuirea celor din jurul său. Or, dacă, în calitate de superior în ierarhia bisericească, ai conștiința că de tine depinde mântuirea celor de pe treptele inferioare ale acestei ierarhii, va trebui ca exemplul Sfântului Pahomie să-ți fie normativ. El se îngrijea de comunitate, nu numai ca întreg, ci și printr-o lucrare specială cu fiecare monah în parte. Normalitatea fiecăruia garanta funcționarea normală a comunității (koinoniei).

Modul responsabil de comportare a Sfântului Pahomie față de ucenici este transmis și colaboratorilor săi. Spre exemplu, încredințând conducerea unei "case" lui Teodor Alexandrinul, Sfântul Pahomie i-a spus acestuia: "Dacă vei vedea un membru al casei care nu ia seama la mântuirea sa, corectează-l cu răbdare, luându-l de-o parte. Dacă se supără o dată, lasă-l până când Dumnezeu îl va face să se căiască, așa cum facem atunci când, vrând să scoatem un spin din piciorul cuiva și făcându-i o incizie, dacă piciorul sângerează sau îl doare, lăsăm mai degrabă rana în pace, apoi, după ce am aplicat un plasture emolient sau ceva asemănător, în câteva zile, spinul iese de la sine cu ușurință. Căci un om mânios câștigă, el însuși, mult mai mult sub influența celui care nu-i răspunde, datorită răbdării pe care o arată după această mânie cel care-l modelează după lege. Pe de altă parte, dacă greșeala este gravă, adu-mi-o la cunoștință și eu voi acționa așa cum vrea Dumnezeu cel mult-milostiv. Să te îngrijești de cei bolnavi ca de tine însuți. Fii cumpătat și du-ți crucea mai mult decât ceilalți, căci ai demnitatea de părinte pentru ceilalți. Fii cel dintâi care împlinește regulile impuse fraților, ca să le împlinească și ei"[1].

[1] A.G. Festugière, *La première vie grecque de saint Pachôme*, trad. în Les Moines d'Orient, IV, 2, Paris, 1965, p. 242.

Constatăm din sfaturile date lui Teodor Alexandrinul o calitate deosebită a îndrumătorului duhovnicesc, aceea de părinte, nu de director de conștiință și cu atât mai puțin de superior sau șef. A fi superiorul unei mănăstiri nu era un privilegiu, ci o responsabilitate, exact ca într-o familie unde părintele nu este un privilegiat, ci *om cu responsabilități suplimentare*. În această calitate, Teodor trebuia să-și exercite responsabilitatea îndrumării celorlalți. Or, va trebui să facă aceasta ajutând confrații „să crească" în cele duhovnicești, chiar dacă între ei ar fi putut exista și persoane neglijente. Sfatul privind îndrumarea celui neglijent comportă lăsarea unui larg spațiu de acțiune libertății acestuia; sfatul starețului nu se va transforma în dojană perpetuă. Cel dojenit se va putea îndrepta prin ascultare și smerenie, altfel, în cazul dojanei obsesiv repetată, ar putea să reacționeze invers. Îndreptarea este reală numai atunci când se realizează din conștiință și nu din frică. Or, o asemenea îndreptare vrea Dumnezeu.

Sfatul dat lui Teodor era sfatul dat unui viitor stareț. Calitatea acestuia de „superior" nu trebuie să se transforme în obsesia celui care trebuie să „corijeze" pe oricine; aici având, desigur, un aport, atât conștiința celui „neglijent", cât și Dumnezeu. Dojenirea făcută unei persoane în mod repetat, „în vederea educării acesteia" este un comportament profund antipedagogic. Iar, din punct de vedere psihologic lasă să traspară problemele subiectului dojanei: frustrările, căderile refulate, neputințele obsesive, mai precis „căderea în sus" (după Sfântul Grigore de Nyssa) și complexul fotoliului (de care vorbește psihanaliza), două pericole de care Sfântul Pahomie voia să-l ferească pe viitorul stareț Teodor. Calitatea de îndrumător și mai ales de părinte duhovnicesc presupune dragoste, înțelegere, răbdare, spirit de sacrificiu și încredere în fiul duhovnicesc. Calitatea de părinte duhovnicesc nu ți-o conferă funcția administrativă. Experiența a arătat că bunul administrator nu este automat și bun pedagog și cu atât mai puțin părinte duhovnicesc. Invers însă, da: toți bunii pedagogi și toți părinții duhovnicești au fost și sunt totdeauna și buni administratori, buni iconomi, această responsabilitate vizând înainte de toate

taînele lui Dumnezeu (1 Cor. 4:1), între acestea fiind desigur taina sufletelor celor pentru care ai devenit sau ai fost ales părinte duhovnicesc.

Sfaturile date lui Teodor îl arată pe Sfântul Pahomie ca fiind o personalitate dotată cu deosebite calități pedagogice și cu o înaltă conștiință de părinte duhovnicesc, calități pe care le vom constata, desigur, și din alte împrejurări.

Celălalt ucenic al Sfântului Pahomie cu numele de Teodor (Teodor cel Tânăr), cel mai iubit ucenic al marelui stareț, ajungând el însuși conducătorul obștii monahale din Tabennese, avea să pună în lucrare duhul disciplinei pe care o primise și o învățase de la maestrul și duhovnicul său. Autorul anonim al Vieții Sfântului Pahomie, în varianta egipteană, ne va relata despre el următoarele: „Părintele nostru Teodor avea o mare grijă în inima sa, ziua și noaptea, pentru sufletele pe care Dumnezeu i le încredințase. El îi păzea pe toți cu strășnicie, în acord cu toate preceptele și regulile pe care le stabilise duhovnicul nostru pentru ei ca lege în koinonia fraților. El mângâia pe cei dintre ei care erau tulburați. Pe unii îi certa după cum meritau pentru restabilirea sufletelor lor în ochii Domnului nostru Iisus Hristos. Pe alții îi muta dintr-o comunitate într-alta sau dintr-o casă în alta făcând pentru ei tot ceea ce era în puterea sa și căutând mântuirea sufletelor lor. Pe alții îi îndemna la asceză și la osteneală pentru sfințirea trupurilor lor. Pe alții îi obliga să postească pentru a fi capabili să biruiască pe cei care luptau împotriva lor. Pe scurt, el vorbea cu fiecare dintre ei, în particular, înțelegându-le gândurile și faptele prin Duhul lui Dumnezeu care odihnea în el. Dacă percepea că vreunul ar fi fost neglijent în inima sa cu privire la propria-i mântuire, el se ruga lui Dumnezeu pentru acest frate sau, când acesta nu se îndrepta, stârnind în negrija pentru mântuire, îl îndepărta de comunitatea fraților de teama să nu se piardă și alții din cauza lui. De altfel, părintele Teodor considera că va fi pedepsit de Dumnezeu din cauza neglijenței sale, dacă cineva s-ar fi pierdut. El avea grijă, deopotrivă, de toate nevoile materiale ale comunității, de numărul mare al fraților din comunitate și al celor din toate celelalte mănăstiri. De cele de alt sex care se

adunaseră pentru Dumnezeu, adică de călugărițe, el purta grijă deopotrivă prin intermediul celor rânduite și prin cuvânt, prin intermediul unui părinte pe care-l desemnase exact ca pe un tată. Acesta le purta de grijă cu toată sfințenia după regulile părintelui Pahomie.

În felul acesta părintele nostru Teodor se îngrijea să-i încurajeze prin cuvânt și prin învățătura desăvârșită primită de la omul cel drept, părintele nostru Pahomie..."[1].

Am dat cele două exemple spre a arăta că în ucenici și prin ucenici se vede eficiența muncii maestrului. De altfel, extinderea sistemului pahomian în întreaga Biserică va confirma eficiența întregii osteneli pe care Sfântul Pahomie a depus-o în vederea edificării unui mod de viață creștin care să asigure mântuirea în măsura în care avea să fie respectat.

Despre același ucenic al Sfântului Pahomie biograful său egiptean va spune că s-a îmbolnăvit din cauza neliniștii pe care i-o provocaseră frații care nu știau sau nu voiau să scoată întregul câștig din rânduielile stabilite de marele său duhovnic.[2] De fiecare dată când acționa în vederea educării fraților săi, Teodor făcea referință la duhovnicul său trecut deja la cele veșnice, pe care toți monahii îl numeau, după Dumnezeu, „tatăl lor". Cu Pahomie, le spunea Teodor, Dumnezeu a făcut un legământ spre a mântui prin el mulți oameni"[3].

Restabilit după o boală mai îndelungată, mâhnit din cauza lipsei serioasei angajări monahale a celor peste care era duhovnic, într-o zi de Paște, Teodor avea să vorbească fraților din comunitate despre Sfântul Pahomie, spunându-le printre altele: „Care este avantajul pe care-l avem față de ceilalți oameni? Oare, avantajul nostru constă realmente în faptul că avem un veșmânt special? Sau că suntem încinși cu o curea peste coapsă? Sau pentru că noi ne-am adunat unii cu alții într-o singură comunitate (koinonia)? De fapt, există mulți care s-au adunat, în multe locuri, având chiar veșminte ca ale noastre. Pentru că

[1] Armand Veilleux, o.c.s.o., La vie de Saint Pachôme selon la tradition copte, 195-196, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 236-237.
[2] Ibid., 193-194, op.cit., p. 230-240.
[3] Ibid., p. 232.

slava Domnului Dumnezeului nostru și harul Său umple lumea întreagă. Dar, într-adevăr, avantajul pe care ni l-a dat Dumnezeu este ceea ce dreptul nostru părinte (Pahomie) ne-a încredințat. El a urmat întru totul modul de viață al profeților și modul de slujire în care, după Evanghelie, a mers Domnul nostru Iisus Hristos. El nu jignea pe nimeni, după cum voi înșivă mărturisiți. Voi înșivă știți că avea obiceiul să ne învețe adesea cu lacrimi. Știți cum ne aduna în fiecare zi și ne vorbea despre Sfintele porunci, ca noi să împlinim fiecare poruncă din Sfintele Scripturi și cum el era cel dintâi care le punea în lucrare, înainte să ni le încredințeze nouă[1] [...] Tocmai prin întâlnirea cu acest om drept, noi am învățat voința lui Dumnezeu, până în amănunt, cum ar fi până și modul în care să ridicăm mâinile noastre spre Domnul și cum se cade să ne rugăm lui Dumnezeu. El este cel care ne-a învățat toate acestea. Nu este drept, așadar, ca noi să-l binecuvântăm, după Dumnezeu care ne-a creat?... Binecuvântat fie Dumnezeu și dreptul nostru părinte Pahomie care, prin intermediul ostenelilor și rugăciunilor sale ni s-a făcut călăuză spre viața veșnică"[2].

Constatăm din acest text două lucruri esențiale: a) faptul că, pe lângă comunitatea fondată de Sfântul Pahomie, mai existau și altele; b) respectul și venerația cu care Teodor vorbea de maestrul și duhovnicul său și al comunității peste care atunci el era conducător. Teodor, cel care, în noaptea care a urmat punerii în mormânt a Sfântului Pahomie, mutase trupul marelui stareț spre a nu fi divinizat de frații săi, ucenici ai marelui avvă, acum el însuși îi îndemna pe frați să-l cinstească și să-l binecuvânteze pe sfântul fondator al comunităților monahale.

Teodor scoate în evidență și alte calități ale Sfântului Pahomie, cum ar fi: 1) faptul că Sfântul Pahomie prescria „rânduielile"

[1] În prima viață scrisă în dialectul sahidic se spune: „După cum frații erau împărțiți pe „case"și în fiecare „casă"exista, ca părinte, un responsabil, Pahomie făcea și el parte dintr-o „casă" El nu era cu nimic diferit de ceilalți frați. El nu avea autoritatea să ia după bunul său plac o haină de la egumenul comunității, ci șeful casei din care el făcea parte era cel care mergea s-o ia pentru el, potrivit regulilor fraților pe care el le stabilise din partea lui Dumnezeu."(A. Veilleux, op.cit., p. 303)
[2] Ibidem, 194, op.cit., pp. 232-233.

pe care el însuși le împlinea, nu pe cele despre care gândea că ar fi avut urmări benefice în viața ucenicilor. Sfântul Pahomie cerea ucenicilor să împlinească ceea ce el însuși a constatat prin propria sa viață că este nu numai posibil, ci și după voia lui Dumnezeu; 2) faptul că paternitatea duhovnicească nu este privilegiu, ci risc și responsabilitate asumate, care presupun simțământul tragicului, iar nașterea duhovnicească presupune chiar și lacrimi. A fi părinte duhovnicesc înseamnă a trăi continuu „durerile facerii" fiului duhovnicesc; iar „facerea" nu înseamnă doar „nașterea" pentru un nou mod de viață, ci veghea continuă asupra maturizării duhovnicești a celui renăscut pentru Dumnezeu. Nașterea duhovnicească nu este un simplu act, ci un întreg proces care poate dura, uneori, ani de zile. Și aceasta, pentru că nașterea duhovnicească este mult mai strâns legată de creșterea duhovnicească, în care părintele duhovnicesc nu doar furnizează precepte, ci-l hrănește pe ucenic cu roadele preceptelor cu care el însuși s-a hrănit și pe care și le-a împropriat sau cu roadele preceptelor și ostenelilor oferite de înaintași, mai precis, cu ceea ce preceptele au rodit realmente și mai întâi *în el.*

Părintele duhovnicesc este învățător pentru că este model, nu pur și simplu, pentru că știe multe sau că are experiență. Paternitatea duhovnicească are un profund caracter eclesial și sobornicesc. Ea vine de undeva - de la cei care au fost ei înșiși părinți și în cele din urmă de la Părintele tuturor (Tatăl nostru care este în ceruri) și duce spre undeva - spre toți cei care sunt sau pot să fie fii, adică oameni continuu dispuși spre ascultare, spre creștere, spre maturizare duhovnicească. În sobornicitatea lor, în Biserică, atât paternitatea, cât și filiația duhovnicească se transmit prin forța exemplului: părintele duhovnicesc este mai mult model decât dascăl, sau este învățător pentru că este model. De aceea Teodor precizează că el și ceilalți confrați ai săi au cunoscut voia lui Dumnezeu, întâlnindu-l pe „acest om sfânt", și nu Rânduiala lui. Ucenicii vedeau în sfințenia lui Pahomie voința lui Dumnezeu. Sau voința lui Dumnezeu se dovedea posibilă tocmai în sfințenia care iradia din persoana marelui avvă.

„Să slăvim și să binecuvântăm Duhul lui Dumnezeu care este în el. Și, cu adevărat este vrednic, pentru că s-a făcut templu al Domnului. Nu numai că se cuvine să acționăm așa, ba, mai mult, noi știm și credem că numele său este scris în „Cartea Vieții" cu toți sfinții. Acum, fraților, vă spun că este necesar și drept pentru noi să scriem despre ostenelile sale de la început și despre desăvârșirea pe care a realizat-o, despre stilul său de viață și despre toate practicile sale ascetice pe care le-a împlinit, pentru ca pomenirea sa să rămână pentru totdeauna [...] Prin urmare, se cuvine ca și noi, fără ezitare, să binecuvântăm pe dreptul nostru părinte care ne-a condus la cunoașterea lui Dumnezeu...".[1] Atunci toți frații au răspuns ca o singură gură și ca o singură voce: „Fie binecuvântat sfântul și dreptul părintele nostru Pahomie în toate lucrurile sale și în toate faptele sale"[2].

Și ca o concluzie la toate acestea, Teodor va spune: „Nu este, oare, drept ca și noi să slăvim și să cinstim un om drept și un profet pe care Dumnezeu ni l-a dat, ca prin sfințenia lui să ajungem să-L cunoaștem pe Dumnezeu însuși?."[3] La cunoașterea lui Dumnezeu nu ajungem prin informare, ci suntem conduși spre ea prin sfințenia maestrului, conducerea însemnând propria noastră sfințire. În procesul de sfințire îl cunoaștem pe Dumnezeu. Or aceasta este viața de veci (Ioan 17:3).

Teodor a ținut toate învățăturile maestrului său. Numai pe una n-a putut s-o respecte: instituirea cultului acestuia. Fusese o personalitate uriașă care nu putea fi lăsată în anonimat. Deși nu a descoperit mormântul Sfântului Pahomie niciodată, Teodor, ucenicul și unul din succesorii Sfântului Pahomie, este la originea cultului părintelui monahismului chinovial. El a avut rolul fundamental în instituirea cultului Sfântului Pahomie pentru că percepuse el însuși (lucru confirmat de întreaga obște) că maestrul lor atinsese idealul vieții creștine; constatase că Pahomie se unise cu Dumnezeu, de aceea în cultul pe care începuse să-l arate față de duhovnicul său, Teodor era conștient

[1] Ibidem, 194, p. 234-235.
[2] Ibidem, p. 233.
[3] Ibidem, p. 236.

că-L cinstea pe Dumnezeu. „Vi s-a spus adesea că cel care s-a unit cu Dumnezeu, nu este numit om, ci duh, după cum este scris: „cel care se unește cu Domnul este cu El un singur duh" (1 Cor. 6:17). S-a spus deopotrivă: „Voi nu sunteți în trup, ci în Duh" (Rom. 8:9). Prin urmare, potrivit acestor cuvinte, omul care se unește cu Domnul și care Îi slujește a încetat să mai fie om, din cauza prezenței Duhului Sfânt în el. Într-adevăr, este ca în cazul unei săbii în teacă. Nu spunem „sabie în teacă" ca și când ar fi separate una de alta, și nu utilizăm două denumiri atunci când vorbim despre ele, ci spunem în mod simplu „sabie". La fel este și cu vinul care a fost amestecat cu apă dintr-un ulcior. Cei care-l beau nu-l numesc „vin și apă", ci „vin". La fel este și cu omul care se face templu al lui Dumnezeu prin curățirea sufletului, a trupului și a minții.[1] Deci, nu se mai numește „om trupesc", ci „om duhovnicesc".

Atitudinea lui Teodor și a întregii comunități monahale față de întemeietorul ei, Sfântul Pahomie, scoate în evidență conștiința filiației duhovnicești a celor născuți duhovicește de Sf. Pahomie. Acesta care trebuia să rămână în memoria lor „Sfântul și dreptul nostru părinte". Din viața Sfântului Pahomie aflăm că în comunitatea sa, omul care naște pe un altul pentru lucrarea lui Dumnezeu este acestuia Părinte (Tată), după cum Dumnezeu, este tuturor Tată atât în veacul acesta, cât și în cel viitor. Teodor considera că Sfântul Pahomie merită să fie numit „părinte" pentru că dovedise cum „locuia" în el Tatăl nostru care este în ceruri, așa cum spune Apostolul că „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2:20).[2] În calitate de părinte al comunității, Sfântul Pahomie înțelegea să-și exercite această responsabilitate slujind celorlalți. De aceea, din punct de vedere al anumitor activități se comporta ca ceilalți, sau chiar cu mai mult zel (spre exemplu, muncea cu ceilalți la înmuiatul trestiei și la împletitul funiilor, una din activitățile comunității). Slujirea celorlalți, este una din formele prin care urmăm lui Hristos, care a venit nu să I se slujească, ci să slujească El Însuși (Mat. 9:26).

[1] Ibidem, p. 234.
[2] Lefort, p. 55.

Cu ocazia unei boli a Sfântului Pahomie (care-l ținuise la pat), ucenicii i-au pregătit mâncare și i-au adus-o. Acesta l-a rugat pe Teodor să aducă o cană cu apă și să-i toarne să se spele pe mâini. După ce s-a spălat, a luat cana cu apă și a turnat pe picioarele lui Teodor, spălându-i-le. Surprins de gestul avvei, Teodor a întrebat: „De ce ai făcut așa?" La care, Sfântul Pahomie îi răspunse: „Tu mi-ai turnat apă să-mi spăl mâinile; și pentru că tu mi-ai spălat mâinile, eu, la rândul meu, ți-am spălat picioarele. Am făcut aceasta pentru a nu fi condamnat la judecata din urmă că am fost slujit de tine (un copil), de vreme ce eu trebuie să fiu slujitorul tuturor."[1] Este una dintre împrejurările în care se confirmă faptul că, potrivit exemplului Mântuitorului Hristos, Sf. Pahomie nu accepta ca cineva, mai mic în ierarhia comunității, să-i facă servicii. Pentru el, a fi mai mare, însemna a sluji mai mult. În atotputernicia sa, Dumnezeu arată iubirea sa de oameni, smerindu-se la condiția firii omenești. Întemeietor al *koinoniei*, părinte, învățător și șef incontestabil, Pahomie, în smerenia lui, slujește și nu se lasă slujit. Smerenia Sfântului Pahomie nu este ocazională și nici ocazionată de întâlnirea cu frații, ci face parte din starea sa naturală. Ea este cu atât mai mare virtute, cu cât devine modul firesc de trăire și comportare a omului înnoit în Hristos. Slujirea celorlalți, cu toată simplitatea, este dovada smereniei. Smerenia nu se confundă cu umilința și nici cu umilirea de bunăvoie sau de către alții. Nu este nici numai starea de modestie perpetuă ieșită din conștiința că suntem țărână (humus), vrednică de călcat în picioare de oricine. Smerenia este starea de spirit dată nu numai de cunoașterea propriilor limite, ci și de conștiința că în tine locuiește Dumnezeu, de conștiința că ești unul dintre organele prin care Dumnezeu acționează în lume, prin care Dumnezeu Se descoperă lumii, unul dintre mădularele Trupului lui Hristos, mai mult sau mai puțin de cinste, dar unul viu, funcțional. Or, când Dumnezeu Se descoperă lumii Se smerește, intră în starea de chenoză. Dacă smerenia nu va fi virtutea prin care creștinul Îl va imita pe Hristos însuși (Mat. 11:29) în raport cu lumea - întrucât Îl are pe Hristos în el - ci simpla conștiință a nimicniciei terestre, nu va fi altceva

[1] A. Veilleux, op.cit., p. 78-79.

decât dovada uitării că omul este chipul lui Dumnezeu, care-l face mult mai de preț decât huma, pământul și universul întreg (Mc. 8:36-37). Sfântul Pahomie era smerit pentru că în el se manifesta chenotic sfințenia lui Dumnezeu, sau sfințenia chipului lui Dumnezeu într-un intens proces de asemănare cu Dumnezeu. Sfântul Pahomie se purta cu smerenie față de toți pentru că era conștient că fusese ales de Dumnezeu ca să le arate un mod în care omul se poate comporta dumnezeiește față de semeni. De aceea în înțelegerea Sfântului Pahomie, monahul trebuie să fie slujitorul tuturor, să nu aștepte ca ceilalți să-i slujească[1]. Calitatea de părinte duhovnicesc nu se afirmă prin impunerea autorității în fața celorlalți, ci printr-un mod de comportare marcat de autoritatea iubirii smerite pentru toți, mod de comportare în care grija pentru mântuirea celorlalți va fi preocuparea sa fundamentală.

În mănăstirile Sfântului Pahomie veneau și copii. Îi primea cu toată dragostea, înțelegerea și prețuirea. Așa a fost cu intrarea în mănăstire a fraților Teodor și Pafnutie. Din nefericire, aceștia au murit relativ de tineri, Teodor reușind să devină însă celebru. Au fost cu siguranță și alți copii. Se pare că aceștia aveau parte de un program și de o grijă speciale. Aceasta reiese din împrejurarea în care în timpul unei absențe mai îndelungate a Sfântului Pahomie din mănăstire, copiilor nu li s-a pregătit hrana rânduită. La întoarcerea acestuia, unul dintre copii reclamă sfântului această „neglijență". Neglijența era oarecum îndreptățită: frații din mănăstire preferaseră o asceză mai mare. După ce Sfântul Pahomie a luat măsurile necesare spre a restabili rânduiala (care nu trebuie lăsată de-o parte din cauza unui exces de zel ascetic), va spune, printre altele, ucenicilor: „Nu știți, oare, că în general, copiii nu pot să rămână în desăvârșire, dacă nu li se creează puțină bună dispoziție și dacă nu li se arată puțină mângâiere?"[2] De aici vedem nu numai dragostea părintească a Sfântului Pahomie pentru tinerii novici, dar și priceperea sa în formarea acestora pe drumul desăvârșirii. Cu alte cuvinte, exigența nu exclude momentele de relaxare, ba, dimpotrivă, le presupune.

[1] Ibidem, p. 98, 131.
[2] *Patrologia Orientalis*, vol. 4, p. 445.

Pe lângă cultivarea ideii de paternitate duhovnicească, cum am văzut mai sus, din modul de viață al întemeietorului ei, comunitatea Sfântului Pahomie, înțelegea că disciplina monahală are drept obiectiv îndumnezeirea. Locuirea Duhului lui Dumnezeu în om este obiectivul tuturor ostenelilor monahale. În părintele lor duhovnicesc, ucenicii Sfântului Pahomie au perceput prezența Duhului Sfânt, prezență care i-a îndreptățit să-l numească părinte, să-l cinstească și să-l comemoreze ca pe un profet. De altfel, în Viața Sfântului Pahomie, acesta era socotit de ucenici un alt Moise.

Merită remarcat faptul că în koinonia principiul ierarhic nu funcționa „alături" de principiul paternității duhovnicești, ci „împreună" cu acesta, ba, mai mult, principiul ierarhic era inclus, nu principiului administrativ, ci principiului paternității. Paternitatea duhovnicească dădea autoritate personalităților cu responsabilități în structura ierarhică a comunității pahomiene. Sfântul Pahomie era părintele comunității, Apa (adică avva), dar comunitatea era împărțită în mai multe mănăstiri, iar fiecare mănăstire era împărțită în triburi și case. Șeful fiecărei unități monahale era în egală măsură „părinte", pentru cei al căror îndrumător duhovnicesc era. La fel era și iconomul general. Am văzut aceasta din sfaturile pe care Sfântul Pahomie i le-a dat ucenicului său Teodor când i-a încredințat responsabilitatea unei comunități monahale. Toți starețiii peste mănăstirile întemeiate de Sfântul Pahomie, iconomul general, șefii triburilor și ai caselor erau pentru membrii comunităților lor părinți duhovnicești, cei prin care Sfântul Pahomie exercita responsabilitatea sa de părinte al tuturor, dar în același timp îi făcea părtași și pe aceștia la ceea ce însemna „paternitatea duhovnicească". Organele prin care Sfântul Pahomie își exercita responsabilitatea de părinte[1] șefii comunităților nu erau pur și simplu

[1] Ibid., 208, p. 255. Expresii ca aceasta exprimă concepția teologică precisă, existentă în koinonia, ea însăși concepută după modelul Bisericii - Trup tainic al lui Hristos. Paternitatea duhovnicească se fundamenta tocmai pe concepția că Biserica este un trup tainic în care pulsează viața Capului ei, de unde și congregația pahomiană era în mic, un asemenea trup în care se făcea prezentă personalitatea întemeietorului său, ca om cu care „Dumnezeu a făcut un legământ pentru a mântui prin el multe suflete" (Ibid., 194, p. 323).

executanți ai îndrumărilor starețului lor, dimpotrivă erau oameni de inițiativă, Pahomie contând tocmai pe această calitate a lor atunci când îi desemna în diversele responsabilități și slujiri.

În mănăstirea sa a venit la un moment dat tânărul Silvan. Acesta nu și-a schimbat mentalitatea pe care o avusese mai înainte, de aceea Pahomie a hotărât să-l îndepărteze de comunitate. Tânărul s-a angajat în fața starețului să se schimbe. Atunci Pahomie a recurs la ajutorul unui frate încercat, rugându-l să „ia crucea împreună cu cel în cauză până ce acela va fi mântuit„. Fratele a acceptat rugămintea starețului. Prin urmare, Pahomie l-a prezentat pe Silvan viitorului său îndrumător, spunându-i: „După Dumnezeu, iată-l pe tatăl tău; tot ceea ce îl vei vedea pe el făcând, vei face și tu; dacă el postește, vei posti cu el, și după cum va face el, așa vei face și tu: dacă el stă jos la masă ca să mănânce, te vei așeza alături de el și vei mânca; în momentul în care se va ridica, te vei ridica și tu împreună cu el și nu vei face nimic fără el și nu vei merge nicăieri fără permisiunea lui"[1]. Formarea deprinderilor, desigur, a deprinderilor bune, este un principiu fundamental în procesul educațional, ea fiind cu atât mai posibilă, cu cât cel educat are mereu lângă el un exemplu și un model viu. Părintele duhovnicesc este cel care nu se impune, ci se evidențiază, nu prin sfaturi, ci ca exemplu; nu cel care indică și arată căi de parcurs, ci acela care merge mai întâi el însuși pe cale, desțelenind-o și făcând-o accesibilă celor care-i vor urma, fiii duhovicești.

Prin colaboratorii săi, Pahomie se găsește mereu în mijlocul comunității. Prin anii 336-337, Teodor a fost numit iconom la Tabennese, Pahomie conducând celelalte opt mănăstiri din mănăstirea Pébu. Mult timp Teodor, în fiecare zi, după ce termina munca sa, mergea la Pébu (distanță de trei kilometri) pentru a asculta cateheza Sfântului Pahomie; întors în comunitatea al cărei iconom era, el împărtășea fraților învățăturile starețului[2]. Aceasta era una dintre modalitățile prin care Sfântul Pahomie împlinea responsabilitatea de părinte al întregii comunități. În

[1] L.Th. Lefort, Les Vies coptes de *Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, trad. fr., vol. 16, Louvain, 1943, p. 260-261.

[2] A. Veilleux, op.cit., 73, p. 92.

această calitate, vizita periodic mănăstirile întemeiate de el, îi învăța pe toți, postea pentru cei care greșeau, se ruga pentru ei[1]; el însuși se lăsa învățat de alții mai mici[2], dar lua măsuri imediate când constata că vreunul din frați risca să se piardă din cauza mândriei (îl va sancționa cu penitență aspră, timp de doi ani, pe Teodor, cel mai iubit ucenic al său); iar pentru cei care se dovedeau incorigibili, lua măsuri extreme, cum ar fi scoaterea din comunitate sau dacă aceștia mureau, refuzând pocăința, nu permitea fraților ca la înmormântare să li se facă rugăciunile obișnuite, nici să le poarte hainele[3]. Toate acestea sunt forme de manifestare atât a blândeții, cât și a autorității paternității duhovnicești. Blândețea, dragostea, înțelegerea, smerenia, dar și exigența, sunt calitățile unui părinte adevărat, pentru că dispariția oricărei forme de autoritate nu predispune la libertate responsabilă, ci la forme capricioase de nesiguranță, care, la rândul lor, vor duce la forme de autoritarism nejustificat sau de neglijență.

Paternitatea duhovnicească nu era legată neapărat de vârsta sau de vechimea în mănăstire, ci mai ales de darurile deosebite care împodobeau viața celor care primeau o asemenea vrednicie. Teodor, venit în mănăstire la 14 ani, la vârsta de 33 de ani va primi responsabilitatea catehizării fraților, la scurt timp responsabilitatea de iconom la Tabennese, pe aceea de inspector general al întregii koinonia și apoi pe cea de părinte al întregii comunități, datorită harismelor de care dădea dovadă, și nu datorită inteligenței sau abilității administrative, reale și ele, de altfel, la acest tânăr ascet.

Copil fiind, într-o bună zi, Teodor a venit la Sfântul Pahomie și i-a zis: „Avva, aș vrea să-mi garantezi că eu îl voi vedea pe Dumnezeu, altfel n-ar avea nici un rost faptul că am venit pe lume". Avva Pahomie i-a spus: „Tu vrei să-l vezi în viața aceasta sau în viața viitoare?"„Vreau să-l văd în viața aceasta, dar pentru totdeauna", a răspuns Teodor. „Atunci, grăbește-te să rodești ceea ce este scris în Evanghelie: „Fericiți cei curați cu inima căci

[1] Ibidem, 92, p. 119-120.

[2] Se lăsa învățat de un tânăr noua modalitate de pregătire a materialelor de lucru (A. Veilleux, op.cit., f 2, pp. 90-91).

[3] Ibidem, 93, pp. 120 107, 147.

aceia vor vedea pe Dumnezeu"(Mat. 5:8). Și dacă un gând necurat intră în inima ta (părinții egipteni folosesc termenul de „inimă"pentru ceea ce capadocienii numesc „minte", adică „adâncul"din noi), fie că este vorba de ură, de răutate, de gelozie, de invidie, de dispreț pentru fratele tău sau de slava deșartă, imediat să-ți vină în minte și cuvintele: „Dacă voi consimți la vreunul din aceste gânduri, nu-l voi vedea pe Dumnezeu". Auzind aceste cuvinte de pe buzele părintelui nostru Pahomie, Teodor a început să se pregătească „cu bucurie" să meargă (spre Dumnezeu) prin smerenie și curăție, așa încât Domnul să împlinească în viața cea fără de sfârșit, dorința sa de a-l vedea[1].

Gândurile de genul celor despre care vorbește Sfântul Pahomie și altele asemenea, care întinează sufletul și sunt aducătoare de patimi, trebuie să nu „acopere locul" din noi în care poate fi văzut Dumnezeu și de unde El se va putea reflecta, ca dintr-o oglindă, încă din această viață. Dacă, prin asceză, nu sunt înlăturate de pe „suprafața oglinzii" sufletului nu numai patimile, ci și gândurile pătimașe, nu-l vei putea vedea pe Dumnezeu nici aici și nici dincolo, indiferent al cui ucenic ai fost. Teodor a înțeles că se poate considera ucenic și fiu duhovnicesc al Sfântului Pahomie împlinind prin smerenie și curăție, ceea ce auzise de la părintele său duhovnic. Și în întreaga sa viață, Teodor a dovedit că era ucenic al avvei Pahomie, nu doar reclamându-se ca ucenic, ci contemplând realmente pe Dumnezeu în sufletul său după modelul și învățătura maestrului. Marele merit al Sfântului Pahomie a fost că „a născut"duhovnicește asemenea fii. Horsiesius, alt fiu duhovnicesc al Sfântului Pahomie, deși nu excela pe linie administrativă, va fi ales de două ori părinte al comunității.

Paternitatea duhovnicească se exercită cuprinzând în interiorul ei și sub autoritatea ei principiul ierarhic, nesuspendat totuși pentru cel care ajunge părinte al comunității mai mici sau mai mari, realitate semnalată de părintele Placide Deseille astfel: „Autoritatea superiorilor în comunitate se fundamentează totdeauna pe sfințenia și pe harismele personale ale fiecăruia și pe

[1] A. Veilleux, op.cit., p. 56.

o desemnare ierarhică. Aceasta din urmă intervine mai puțin ca o măsură de ordin juridic, cât ca o recunoaștere a harismei deținute de subiect, care-l declară astfel însuflețit de același duh de care era însuflețit Pahomie [...] Textele pahomiene stabilesc totdeauna o legătură foarte strânsă între calitățile duhovnicești ale superiorilor și desemnarea lor în diversele responsabilități. Ele nu semnalează niciodată alt criteriu pentru alegerea lor"[1]. În acest sens, Teodor va spune egumenilor mănăstirilor din cadrul koinoniei: „Nu eu v-am desemnat din capul meu; ci, după cum mi s-a descoperit de la Domnul, așa am făcut"[2]. „Nu oricine are sarcina conducerii sufletelor, ci numai cei desăvârșiți"[3]. „Cei care se aseamănă cu Apostolii prin faptele lor merită să fie numiți «părinți»din cauza Duhului Sfânt care locuiește în ei"[4], și nu neapărat din cauza părului alb, va spune Sfântul Ioan Gură de Aur câțiva ani mai târziu.

Paternitatea duhovnicească în comunitatea Sfântului Pahomie, se aseamănă cu cea existentă în monahismul de tip anahoretic prin faptul că se exercită exclusiv în interiorul sistemului ierarhic și comunitar. Comunitatea discerne și apreciază realmente harismele. Tot ea este cea care verifică în ce măsură acestea sunt în duhul înaintașilor. În cazul comunității pahomiene vedem acest lucru la moartea lui Petronius și a lui Teodor: frații rămân foarte mâhniți de fiecare dată, simțind și mărturisind că au rămas orfani prin moartea acestor doi părinți în care odihnea duhul lui Pahomie.

Solicitat de Sfântul Atanasie cel Mare să-și asume calitatea de părinte al comunității după moartea prematură a lui Teodor, Horsiesius va spune: „Oasele dreptului nostru părinte rămân într-adevăr în mijlocul nostru până astăzi. Acestea sunt *rânduielile* pe care Pahomie le-a dat ca prin ele să fim biruitori asupra celui viclean". Dacă rânduiala nu va avea drept obiectiv biruirea satanei și nu urmări realizarea acestui lucru în viața fiecărui frate,

[1] Placide Deseille, ***L'esprit du monachisme pachômien,*** Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 18.
[2] Lefort, op.cit., p. 332, 2-3.
[3] Festugière, op.cit., p. 126.
[4] Lafort, op.cit., p. 55, 27.

nu va fi altceva decât un cuantum de măsuri restrictive care, prin frustrările, umilințele și revoltele interioare pe care le va favoriza și genera nu va aduce ordine în viața nimănui, nici în comunitate, ci va genera dezordine și căderi fățișe sau ascunse în cursele celui viclean, în interiorul spațiului unde va stăpâni așa-zisa *rânduială*, sau la „adăpostul"așa-zisei *rânduieli*. Inima părinților noștri poate într-adevăr să fie în pace în ceea ce ne privește, atunci când aceștia văd că urmașii lor dau roade duhovnicești pentru Dumnezeu [...] Căci eu cred că dacă mergem potrivit rânduielilor pe care el (Teodor) ni le-a dat, el va fi trimisul nostru în fața lui Dumnezeu și a dreptului nostru părinte Pahomie [...] După ce părintele nostru, avva Horsiesius, a spus acestea egumenilor mănăstirilor și tuturor fraților adunați, el s-a ridicat și s-a rugat pentru ei, apoi ei l-au îmbrățișat cu multă bucurie ca și cum ar fi văzut pe părinții noștri Pahomie și Teodor în mijlocul lor."[1]

În comunitatea pahomiană părintele duhovnicesc, chiar și când accede la cea mai înaltă responsabilitate[2], nu succede de fapt nimănui, ci continuă o paternitate, paternitatea duhovnicească - deja existentă, ale cărei începuturi au fost puse de Dumnezeu Însuși prin întemeietorul comunității. În interiorul congregației, Sfântul Pahomie este părinte, nu numai pentru fiecare, ci și pentru întreaga comunitate (așa cum episcopul este pentru Biserică), fără să se substituie episcopului în interiorul congregației (se găsea totdeauna sub ascultarea episcopală și de fiecare dată când întemeia mănăstiri o făcea cu binecuvântarea episcopului), chiar dacă nu era preot. Paternitatea lui se fundamenta pe harismele personale primite prin harul lui Dumnezeu, nu pe succesiunea apostolică instituționalizată și nici pe hirotonie (ca în cazul episcopilor și a clerului, în general). Părintele duhovnicesc se naște mai întâi el însuși prin Duhul Sfânt la o viață intensă întru Dumnezeu, educându-se și mărturisindu-se el însuși de-a lungul întregii vieți. Paternitatea aceasta se extinde treptat, este recunoscută de ceilalți care vor fi fericiți să fie adoptați duhovnicește, educați și crescuți sub autoritatea acestei paternități. Numirea în responsabilități care presupun paternitatea duhovnicească, nu-l instituie pe cineva părinte duhovnicesc, ci-i confirmă o calitate pe care deja o are. Altfel, numirea în acea responsabilitate nu va fi altceva decât exersarea mai reușită sau mai puțin reușită a unei lucrări administrative, sub masca paternității. O asemenea persoană nu va fi niciodată părinte duhovnicesc, ci „tătuc"- boss sau stăpân. Nimic altceva. Or, în Biserică niciodată bunul administrator nu va putea să se substituie părintelui duhovnicesc, și nici nu se va confunda cu acela, oricât ar încerca.

Sfântul Pahomie a fost incontestabil părinte duhovnicesc fără să fi fost preot. Duhovnicia lui nu se confundă cu puterea legării și dezlegării păcatelor (primită prin taina preoției).[1] Duhovnicia presupune ceva aparte, tocmai de aceea nu orice preot primește vrednicia de duhovnic exclusiv prin taina preoției. În duhovnicie este nevoie de o harismă specială conferită preotului de episcop printr-o cereonie religioasă specială. Paternitatea Sfântului Pahomie nu a fost una sacerdotală; putem spune însă că nu a fost harică. Paternitatea Sfântului Pahomie nu e nici formală, nici canonică, ci existențială, una practicată zi de zi, nu ocazional.

[1] A. Veilleux, op.cit., 208, pp. 255-256.

[2] Horsiesius avea să spună cu aceeași ocazie: „Domnul m-a numit, cu părinții noștri, ca să fiu slujitorul vostru al tuturor, așa cum Domnul a spus în Evanghelie. Iar Eu în mijlocul vostru sunt ca unul care slujește"(Luc. 22:27). A. Veilleux, op.cit., 208, p. 256.

1 În această privință merită cercetată cartea lui Irenée Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. de M. Vladimirescu, Deisis, Sibiu, 1999.

V. SFÂNTUL PAHOMIE – BIRUITOR AL SATANEI, FĂCĂTOR DE MINUNI ȘI VIZIONAR

Ca toți Sfinții Părinți ai pustiei, și Sfântul Pahomie a avut experiențe dure cu duhurile rele. În „Viețile"sale nu se istorisesc suferințele pe care Pahomie le-a avut din partea satanei; biografiile îl prezintă pe marele avvă aureolat de biruințele sale. Ispitele și confruntările dure cu duhurile rele nu au fost însă puține.Știm aceasta din însăși mărturia pe care Sfântul Pahomie a făcut-o ucenicilor săi, consemnată în cateheza al cărei text s-a păstrat: «Fiul meu, va spune Sfântul Pahomie, ascultă-mă; nu fi neglijent, „nu da somn ochilor tăi, nici dormitoare pleoapelor tale, ca să scapi ca o gazelă de curse"(Proverbe, VI, 4-5); căci și pe mine, de multe ori, toate duhurile m-au asaltat, din copilăria mea. Când eram în pustiu, ele mă copleșeau până mi se sfârșea inima, încât gândeam că eram incapabil să mai rezist amenințărilor diavolului; acesta mă amețea în toate chipurile; dacă mă afirmam, el aprindea împotriva mea duhurile sale care mă războiau; dacă mă țineam de-o parte, el mă copleșea cu nerușinarea sa; de multe ori inima îmi era răvășită, mă duceam de colo-colo și nu-mi găseam liniștea. De fiecare dată când cădeam la picioarele lui Dumnezeu, cu lacrimi, cu zdrobire de inimă, cu posturi și privegheri, atunci dușmanul și toate duhurile sale slăbeau în fața mea, eu mă umpleam de căldură dumnezeiască și percepeam îndată ajutorul lui Dumnezeu; căci în mila Sa, Dumnezeu își descoperă fiilor oamenilor puterea și disponibilitatea spre a-i ajuta»[1].

Nici un nevoitor pentru cele sfinte nu scapă de războirea satanei, mai ales în perioada de început, când diavolii fac tot ceea ce pot spre a-l speria și a împiedica pe anahoret să împlinească cele ce și-a propus. Despre Sfântul Pahomie nu avem dovezi în detaliu privind războirea satanei, ca în cazul Sfântului Antonie. Faptul că simțea inima sfâșiată în lupta cu diavolii este suficient să înțelegem că lupta cu diavolul nu este o joacă. Dar în compensație venea ajutorul lui Dumnezeu. Sfântul Pahomie semnalează că Dumnezeu nu luptă cu diavolii în locul nostru, de aceea el îl îndeamnă pe ucenicul său: «Luptă-te și tu împotriva patimilor diavolești pentru a nu le urma și Iisus îți va acorda ceea ce ți-a promis»[1]. Lupta omului este reală și efectivă. Diavolul care l-a ispitit pe Hristos poate ispiti pe oricine. Dumnezeu a dat însă omului înțelepciunea și cumpătarea prin care recunoaștem gândirea diavolului pe care *s-o urâm și de care să fugim*[2], diavolul fugind, desigur, de la cel în care locuiește Duhul Sfânt. Cel în care locuiește Duhul sfânt este plin de foc, „foc ce-l arde pe diavol, după cum focul îl arde pe șarpe și pe scorpion"[3]. Iată de ce atunci când Sfântul Antonie se așeza la rugăciune, diavolii o rupeau la fugă și se plângeau că ard, iar alteori îi lăsau pe monahi să doarmă spre a nu-i arde cu psalmii și rugăciunile lor. Cum poate să devină însă omul foc?

Mai întâi, prin *înțelepciune* și *cumpătare*; acestea presupun *privegherea*: „dacă diavolul îți șoptește[...], nu ceda cuvintelor lui viclene, căci atunci Duhul lui Dumnezeu nu va veni, ci se va retrage de la tine, și vei slăbi și vei ajunge fără puteri ca Samson"[4]; *prin respingerea atacului diavolului*: „este momentul să te faci fiară sau pară de foc, încât să arzi orice nedreptate; nu trebuie ca otrava să te pătrundă și ca tu să mori!"[5], prin *cugetarea la virtuțile* care ne vor însoți în ziua morții[6]. Or, toate acestea presupun *cumpătarea* în angajarea ascetică[7]. Horsiesius va spune mai târziu că „diavolul te îndeamnă de multe ori să faci angajamente ascetice pe care să nu le poți împlini[8], ca apoi să te arunce în deznădejde.

[1] Lefort, op. cit., p. 3; Cf. P. 24, 5-10.

[1] Lefort, op. cit., p. 7.
[2] Ibidem, p. 19.
[3] Ibidem, p. 27.
[4] Ibidem, p. 11.
[5] Ibidem, p. 12.
[6] Ibidem, p. 18.
[7] Ibidem, p. 8.
[8] Excerpta; Cf. Lefort, op. cit., p. 81.

Omul trebuie *să nu uite ce și-a propus* atunci când a ales calea spre Dumnezeu, pentru că „diavolii nu trec pe nimeni cu vederea“[1]. În acest sens, „omul trebuie să nu dea libertate inimii: plăcerea demonilor este ca omul să dea frâu liber inimii, și în felul acesta îl vor duce la pierzare, înainte ca omul să realizeze acest lucru“[2].

Libertatea inimii poate fi înțeleasă în dublu sens: pe de o parte, o putem înțelege drept lăsarea în voia propriilor noastre dorințe, pe de altă parte, având în vedere ceea ce Capadocienii și Părinții de mai târziu desemnau cu termenul de „minte“- putem spune că *paza inimii* ar fi sinonimă cu paza minții. Prin urmare, în lupta sa împotriva satanei, foarte importantă este disciplinarea minții (a adâncului din noi) și a puterii de judecată. Așadar, omul nu poate da frâu liber gândurilor și imaginației, știind că prin acestea satana îi poate dejuca propriile-i aspirații și idealuri, făcând pur și simplu inutile celelalte osteneli pe drumul spre Dumnezeu. A nu da frâu liber, fie *inimii* (laturii sentimentale a sufletului), fie *minții* (nivelului cugetător - abstract și imaginativ), presupune *privegherea* și *rugăciunea*[3], care trebuie să ducă la atenția deosebită cu privire la toate virtuțile, nu numai la unele. Sfântul Pahomie scoate în evidență acestea în sfaturile pe care le-a dat ucenicilor, păstrate până în zilele noastre și publicate în *Patrologia Orientalis*.

„Fraților - va spune Sfântul Pahomie - este nevoie de multă priveghere pentru mântuire; adesea aud pe demonii cei răi, unii lăudându-se cu diversele modalități prin care înșeală pe asceți, iar alții plângându-se și zicând: cutare este în mod statornic în rugăciune; nu putem suporta dogoarea rugăciunii și ne îndepărtăm de el. Așadar, feriți-vă de ei totdeauna și întăriți-vă cu *numele lui Iisus*, căci atunci când urmați voința lui, dușmanii nu se vor întări asupra voastră. Ei nu sunt decât cenușă și fum și nu pot exista în fața celor care se tem de Domnul.“[4]

[1] Sfântul Pahomie, Cateheza I; Lefort, op. cit., p. 6.
[2] Ibidem, p. 48.
[3] Ibidem, p. 4.
[4] P. O., 6, p. 487.

Iar în altă pare, Sfântul Pahomie îi îndeamnă pe ucenici la prudență, spunându-le: „Fraților, vă rog să-mi spuneți dacă cineva, având o casă cu o sută de camere și care-i este necesară, vânzând cuiva o cameră din interior, va împiedica pe cel care a cumpărat respectiva cameră să vină în ceea ce acela a cumpărat? [...] Așa este și cu credinciosul care are toate roadele duhului și care va pierde pe vreunul dintre ele, fie datorită lipsei sale de grijă, fie datorită vicleniilor satanei. Lăsând de-o parte virtutea, nu va fi el slab în acea parte pe care a abandonat-o el însuși? Dacă omul nu privegheză să-și înalțe sufletul, va slăbi el însuși prin această mică poartă ascunsă prin care intră potrivnicul, și el va pierde toate virtuțile. La fel este și în luptă cu cei care se îmbracă complet în armură împotriva dușmanilor și, adesea, primesc lovitura mortală printr-o foarte mică parte pe care au neglijat-o [...] Trebuie, așadar, ca fiecare dintre noi să se înarmeze și să se împodobească cu toate virtuțile, căci este foarte important să iei în seamă toate virtuție“ [1]

Privegherea este necesară tocmai pentru a nu permite satanei să ne domine prin ceea ce considerăm lipsit de importanță pentru mântuire. De cele mai multe ori considerăm lipsite de importanță faptele mărunte, „nimicurile“de fiecare zi, uitând că de cele mai multe ori acestea ne hrănesc „micile răutăți“prin care ne pierdem; pentru că, datorită lor, privegherea slăbește și cădem din virtute. Privegherea implică atenția sporită, față de orice și oricine care s-ar putea dovedi sau care ar putea constitui *poarta* (la prima vedere, neînsemnată) prin care satana va putea avea acces în cetatea sufletului, dar adevărata priveghere este cea care devine rugăciune continuă, stare (paradoxal spus) dinamică în care este invocat numele lui Iisus. Iată că invocarea continuă a numelui lui Iisus este o practică foarte veche în asceza creștină.

[1] P. O., 6, p. 488. Imaginați-vă o casă în care se află o sută de camere. Dacă cineva cumpără una din camerele stăpânului casei, poate fi cineva care să poată să-l împiedice să intre în acea cameră, chiar dacă ea s-ar afla exact în mijlocul casei? Așa este și cu omul credincios. Chiar dacă are toate roadele Duhului, dacă este neglijent față de unul dintre acestea, nu va fi slab în fața dușmanului cu privire la acea roadă? ***Viața Sfântului Pahomie*** (versiunea bohairică); Cf. A. Veilleux, op. cit., p. 86.

Sfântul Pahomie afirmă din proprie experiență că satana nu are consistență în fața celui ce se teme de Dumnezeu. Există o frică de Dumnezeu a începătorului, dar și a celui care a progresat deja pe drumul desăvârșirii: prima este frica de a încălca poruncile, cealaltă este frica de a cădea din iubirea lui Dumnezeu pe care o simți în viața ta, acomodându-te modului de viață dumnezeiesc împlinind voia lui Dumnezeu exprimată prin porunci. Satana nu are putere asupra celui care se teme să cadă din iubirea lui Dumnezeu și privegheză în acest sens. Frica de Dumnezeu este cea care ne stimulează atenția în procesul de împropriere a virtuților, cea care, unită cu iubirea de Dumnezeu, dă consistență virtuților, făcând din *priveghere trezvie* (stare statornică de luciditate a minții și în același timp de căldură și prospețime a inimii care duce la statornicia înfăptuirii binelui). Aceasta este cea care-i fac pe diavoli să fugă realmente. Așadar, ești virtuos când ai frică de Domnul, iar cel cu frică de Dumnezeu este un adevărat smerit. Din lupta cu demonii el a ieșit învingător. Sfântul Pahomie ajunsese la discernământul duhurilor. Știa când, în anumite împrejurări, i se arăta un duh malefic sau un înger al Domnului. Avea discernământul acestor prezențe prin reacția propriului său trup la arătările respective și prin raportarea spuselor celor care i se arătau la textele Scripturii. Biograful său egiptean istorisește că la un moment dat, pe când Sfântul Pahomie lucra la împletitul unei rogojini, i s-a arătat diavolul în maniera în care i se arăta, de obicei, ca Dumnezeu. S-a tulburat într-atât, încât și mintea părea că nu mai gândește. S-a ridicat în picioare, a prins arătarea de mână și a suflat spre ea. Fantoma a dispărut, iar mâna demonului care era în mâna lui s-a topit pur și simplu[1]. Sfântul Pahomie avea o metodă proprie prin care distingea duhurile rele de cele bune: compara spusele diverselor personaje care i se arătau cu duhul celor spuse în Scriptură. „Atunci când realiza, căci cuvintele acestora erau în acord cu cele insuflate de duhul lui Dumnezeu în Scriptură, el era de acord cu descoperirea care i se făcea prin îngerul de lumină"[2]

[1] Viața Sfântului Pahomie (versiunea bohairică); Cf. A. Veilleux, op. cit., p. 161.

[2] Viața Sfântului Pahomie (Fragm. I, versiunea sahidirică); Cf. A. Veilleux, op. cit., p. 324.

Depășind deja pragul ispitirilor satanice atingând încă din viața aceasta un grad de sfințenie care-l făcea invulnerabil față de ispitele satanei (lucru rarisim), Sfântul Pahomie ajunsese să vorbească cu diavolii ca și cum ar fi vorbit cu orice om, alteori, prin rugăciune îi alunga pur și simplu din cei posedați de puterea lor. Într-o zi, diavolul s-a arătat Sfântului Pahomie și lui Teodor, în chip de femeie, spunându-le celor doi asceți că, în acest chip vine să-i ispitească pe cei puternici. Diavolul precizează că de la venirea în lume a lui Hristos puterea demonilor a fost foarte mult diminuată, încât pot fi disprețuiți și ridiculizați de oameni, așa cum sunt de fapt, frații pnevmatofori din comunitatea Sfântului Pahomie. «Dar, precizează satana, dacă suntem învinși de un om, nu încetăm să ne facem lucrarea atât cât putem și să ne ridicăm împotriva voastră; vărsăm din răutatea noastră în sufletul celui care ne opune rezistență, mai ales dacă vedem că el este receptiv la aceasta sau cel puțin, dacă prin vreo slăbiciune anume, el devine vulnerabil (ne lasă să-l atacăm); umflăm mai ales dorințele acestuia, apoi fiind puternici pătrundem în el pentru a-l birui (dărâma). Dacă nu este receptiv la „sămânța"noastră, nici nu acceptă ceea ce-i „oferim"prin plăcere, din cauza credinței sale în Dumnezeu și a înțelepciunii minții sale, ne facem pentru el ca un fum care se răspândește în văzduh.»[1] Este vorba, desigur, de ambianța satanică în care omul poate întâlni situații sau în care i se pot ivi în minte gânduri, în care imaginația își va depăși limitele și prin care satana îl va putea pierde. Dorințele, plăcerile și cele mai mărunte forme de neglijență față de întregul efort de devenire a personalității pot constitui căi prin care puterea satanei intră în noi făcându-ne să ne năruim pe noi înșine dinăuntru spre în afară. Cei statornici în lucrarea lor duhovnicească și realmente veghetori (deci, temători de Dumnezeu, rugători virtuoși) pot face în așa fel ca demonii să se risipească în văzduh, ca fumul.

Toate formele de asceză ale Sfântului Pahomie au făcut ca puterile demonice să fie dominate, una din ele însă a jucat un rol deosebit. Este *smerenia*. Întorcându-se odată dintr-o călătorie,

[1] P. O., 6, p. 469.

pe când se găsea în pustiul Amnon, pe care trebuia să-l străbată pentru a ajunge la mănăstire, Sfântul Pahomie a fost înconjurat de o mulțime de diavoli care-l copleșeau cu laude de genul „Iată-l pe omul binecuvântat de Dumnezeu". Pahomie nu lua în considerație laudele lor insistente și mincinoase. El se ruga cu stăruință în inima sa și-și mărturisea lui Dumnezeu păcatele, dejucându-le planul ispititorilor. După aceea a intrat în dialog cu ei, spunându-le cu toată simplitatea: „Voi nu puteți să mă târâți spre slava deșartă, răutăcioșilor, căci îmi cunosc păcatele pentru care va trebui să plâng mereu de teama pedepsei celei veșnice. Nu am nevoie de cuvintele voastre înșelătoare și de vicleniile voastre, căci lucrarea voastră este aceea de a pierde sufletele; cunosc răutatea părerilor voastre, prin urmare, nu mă interesează laudele voastre"[1] Și biograful Sfântului Pahomie va preciza că acea mulțime de diavoli l-a tulburat până la intrarea în mănăstire. Acest lucru merită deopotrivă remarcat. Mănăstirea constituia un spațiu în care Părinții pnevmatofori alungau prezența satanei. Spațiul mănăstirii constituia un loc al prezenței speciale a lui Dumnezeu (unde satana nu mai avea deja acces), datorită ostenelilor fraților și sfințeniei lor și nu numai lucrării exclusive a lui Dumnezeu.

La smerenia prin care ispita satanei este limitată se ajunge prin angajarea cu toate puterile noastre pe calea virtuții. Acesta este punctul de vedere al Sfântului Pahomie destăinuit prin răspunsul dat unui frate, care îl întrebase:

„Cum se face că, înainte de venirea demonului impostor, noi avem o foarte sănătoasă putere de judecată cu privire la înfrânare și la smerenie și la celelalte virtuți; când este vorba însă de punerea în lucrare a ceea ce am cugetat, adică de răbdare atunci dorim ceva, de uitarea jignirilor când ne mâniem, de cugetul smerit atunci când suntem lăudați? Și cum de suntem slabi și păcătuim în multe cazuri analoage?" Avva Pahomie a răspuns: „Pentru că nu mergem cu desăvârșire pe drumul virtuții, de aceea nu înțelegem modul de a fi și a acționa al demonilor. Prin urmare, nu putem înțelege și cunoaște (exclusiv) prin gândirea abstractă, modul de a fi și modul demonilor de a acționa, încât să știm dinainte de sosirea celui care ne ispitește și să ne ferim de el, să respingem confuzia gândurilor care însoțesc prezența satanei. Așadar, trebuie ca în fiecare zi și în fiecare ceas, să turnăm teama de Dumnezeu, ca pe un untdelemn, pe partea cugetătoare a sufletului, căci ea este principiul eficient al făptuirii și o făclie spre cunoașterea prin puterea de judecată a celor care ni se întâmplă. Datorită fricii de Dumnezeu, mintea noastră nu mai tinde spre mânie, spre dorințe pătimașe, spre nerăbdare sau spre oricare din acele pasiuni care ne duc la rău; ea îl face pe cel atacat de demoni mai priceput în a judeca (realitatea) și superior față de lumea celor netrupești, încât să nu mai dea atenție lucrării demonilor; îl face să calce în picioare șerpii și scorpiile și toată puterea dușmanului"[1].

Iată un text în care, în mod clar Sfântul Pahomie precizează că ferirea de ispitele satanei și biruirea acestuia nu este o problemă de ordin teoretic, ci mai degrabă, de ordin practic. Puterea de judecată a omului sporește și capătă lumină în măsura în care omul este angajat serios și total pe drumul virtuții și când drumul virtuții nu este o cale fără Dumnezeu, și nici una care înseamnă pur și simplu conformarea la anumite principii abstracte, ci aceea în care te găsești într-o relație specială cu Dumnezeul cel viu. Tocmai *această relație* cu Dumnezeu este cea care ne ține în virtute. Cu alte cuvinte, ne dă putere să înțelegem lucrarea satanei și să-l biruim. Gradul de virtute este cel care te face să cunoști realmente pe Dumnezeu, dar și să percepi prezența satanei și nu numai exercițiul puterii de judecată oricât de logică ar fi aceasta. Pentru lupta împotriva satanei nu este nevoie numai de logică, ci de judecata dreaptă, posibilă numai prin iluminarea de sus, care, la rândul ei va fi imposibilă fără efortul real și concret pentru curăție morală și virtute.

Minunile și sensul acestora

Sfântul Pahomie a fost și un făcător de minuni recunoscut. Din câte am constatat, obiectivul preocupărilor acestuia l-a constituit mai degrabă organizarea sistemului monahal ca

[1] P. O., 6, pp. 441-442.

[1] P. O., 6, pp. 479-480.

atare. Dacă evaluăm, așadar, modul de formare și funcționare a comunității pahomiene, aceasta este prima și cea mai importantă minune a Sfântului Pahomie. Cu toate acestea, biografii Sfântului Pahomie au relatat și câteva minuni. Cele mai multe sunt vindecări, adică aducerea la starea de normalitate a sănătății unor persoane. Ele se înscriu, de fapt, pe linia rânduielii pahomiene, de readucere a oamenilor la restabilirea raporturilor normale cu Dumnezeu și întreolaltă.

Se istorisește că la un moment dat mănăstirea a rămas fără grâu. Frații s-au întristat și au venit la Sfântul Pahomie să-i împărtășească necazul. Toată noaptea sfântul s-a rugat. A doua zi, la poarta mănăstirii a apărut un om influent în administrația locală care le-a adus o cantitate însemnată de grâu, în urma unei vedenii pe care o avusese în vis în noaptea precedentă.[1]

Despre Sfântul Pahomie se istorisește că a vindecat de o hemoragie pe soția consilierului din Nitentori (localitate la sud de Tabennese, pe valea Nilului).[2]

Într-o zi un om a adus la Sfântul Pahomie pe fiica sa, chinuită de o boală cauzată de posedarea de diavol. Sfântul Pahomie arată tatălui fetei că demonul pusese stăpânire pe fată pentru că aceasta își întinase curăția. Aceasta s-a angajat ca din acel moment să-și păstreze curăția. Sfântul s-a rugat pentru ea, a uns-o cu untdelemn și tânăra s-a vindecat. Pe un tânăr îndrăcit Sfântul Pahomie l-a vindecat prin hrănirea lui cu pâine binecuvântată în mănăstire și prin ungerea cu untdelemn sfințit.[3] Pe un alt tânăr îndrăcit l-a vindecat prin rugăciune la poarta intrării în mănăstire.[4] Tot de îndrăcire Sfântul Pahomie a vindecat prin rugăciune un frate venit dintr-o mănăstire.[5]

Sfântul Pahomie nu căuta să fie neapărat un taumaturg, deși, datorită sfințeniei sale s-a dovedit făcător de minuni și taumaturg. Pentru el adevărata vindecare nu era vindecarea trupească, ci vindecarea sufletească. „Astfel, dacă un om care era orbit altădată în mintea sa de idolatrie, astăzi este condus pe calea Domnului, încât vede clar și cunoaște pe Creator, aceasta nu este în același timp, atât pentru suflet cât și pentru trup, *vindecare* și *mântuire* pentru totdeauna în fața lui Dumnezeu? Și, dacă un altul fiind mut pentru că minte, își va deschide ochii și va merge pe calea cea dreaptă, aceasta nu este *vindecare*? Și dacă mâinile altuia sunt infirme din cauza leneviei sale de a împlini poruncile lui Dumnezeu, atunci când i s-au deschis ochii și face ceea ce este bine, aceasta nu este, oare, *vindecare*? În fine, dacă unul fiind, desfrânat sau orgolios, iar cineva arătându-i calea, acela se va întoarce de la păcat, aceasta nu echivalează cu o mare *vindecare*?[1]

Toată iconomia mântuirii este o vastă lucrare de însănătoșire a firii umane și a lumii în general. Întreaga activitate a Sfântului Pahomie a urmărit mântuirea sa și a celor adunați în jurul său. Vindecările fizice nu erau altceva decât frânturi dintr-un proces general de vindecare a întregului (omul, în același timp ființă psiho-fizică). Ele se produceau ca o consecință a faptului că Sfântul Pahomie avea harul lui Dumnezeu, că se găsea cuprins de ambianța creată de harul mântuitor. Ceea ce considera el cel mai important lucru, rămânea însă vindecarea omului în suflet, consecință logică a credinței adevărate și a autenticei trăiri a acestei credințe. Sfântul Pahomie a stabilit rânduieli precise pentru ucenici, ca aceștia să se mântuiască, și nu să devină pur și simplu făcători de minuni și taumaturgi. El va spune lucrul acesta într-o împrejurare din care putem înțelege raportul dintre dreapta credință și darul facerii de minuni.

Într-o zi, niște călugări eretici au venit la mănăstire și au zis unora dintre ucenicii avvei Pahomie: „Spuneți-i lui Pahomie: Dacă ești cu adevărat om al lui Dumnezeu și vezi că Dumnezeu te ascultă, vino să treci cu noi pe deasupra acestui fluviu (era vorba de Nil) ca să știe fiecare dintre voi cine are mai multă *parresia* (îndrăzneală, în sensul bun al cuvântului, libertatea de a vorbi deschis cuiva) în fața lui Dumnezeu!"Frații, știind că Sfântul Pahomie era făcător de minuni și că avea ortodoxia

[1] A. Veilleux, op. cit., p. 60
[2] Idem, p. 62.
[3] Idem, p. 66.
[4] Idem, p. 157.
[5] Idem, p. 158.

[1] Idem, pp. 66-67. Pe unul l-a vindecat de mușcătura unui șarpe, pe altul de idropică. (La deuxième vie sahidique, 10, 11; A. Veilleux, op. cit., p. 327.

credinței, s-au dus la starețul lor și i-au relatat propunerea ereticilor. Erau siguri că Pahomie, pentru demonstrarea dreptei credințe, va smeri orgoliul ereticilor. Starețul s-a mâhnit însă pentru naivitatea ucenicilor săi și le-a spus: „Nu știți că asemenea cereri nu sunt după voia lui Dumnezeu și că sunt străine de modul nostru de comportare? Ce lege dumnezeiască ne permite să acționăm în acest fel? Dimpotrivă, Mântuitorul nostru ne poruncește în Sfânta Evanghelie, ca stânga să nu știe ce face dreapta. Căci nimic n-ar fi mai vrednic de plâns decât lipsa de minte care mă va face să încetez să-mi mai plâng păcatele, să mă îngrijesc să scap de chinurile veșnice și să ajung ca un prunc în ceea ce privește gândurile [...]" Frații, răspunzând, l-au întrebat: „«Dar, cum îndrăznește ereticul și cel care stă departe de Dumnezeu să te cheme la așa ceva?»" Sfântul Pahomie le răspunse: «Este posibil ca, chiar și ereticul să traverseze fluviul ca și cum ar merge pe uscat, cu permisiunea lui Dumnezeu și cu ajutorul satanei, ca erezia să nu dispară și pentru a întări printr-o faptă îndrăzneață credința celor care rătăcesc datorită celui care lucrează în ei (diavolul). Celor care au venit la voi și v-au propus cele ce mi-ați cerut, mergeți și le spuneți următoarele: „Toate ostenelile mele și toată râvna mea au drept scop, nu să traversez fluviul mergând pe deasupra apelor, ci să caut cum să scap de judecata lui Dumnezeu și cum să evit, cu ajutorul Domnului, vicleniile satanei, cum este cea pe care mi-o propuneți voi» Spunând acestea, a sfătuit pe fiii săi duhovnicești să nu se fălească cu succesul lor, să nu dorească să aibă viziuni, să vadă demoni sau să urmeze propria lor voință în situații similare celei în care se găseau atunci și să nu-l ispitească pe Dumnezeu prin asemenea cereri.»[1]

Dacă minunea prin lucrarea lui Dumnezeu este un semn că harul dumnezeiesc este peste tine, dacă vindecările făcute de Dumnezeu prin tine sunt dovada că suferința este posterioară sănătății, că răul este posterior binelui și că firea omenească poate fi realmente și total însănătoșită, căutarea minunii cu orice preț, ostentația în facerea de minuni și efortul de a face diverse isprăvi în ochii lumii spre a-ți arăta credința sunt de la cel rău.

[1] P. O., 6, pp. 477-478.

Minunile nu se produc pentru satisfacerea vanității cuiva, ci pentru mântuire, după cum vanitatea nimănui nu poate impune lui Dumnezeu facerea de minuni. Sfântul Pahomie precizează însă că Dumnezeu poate îngădui satanei să facă semne extraordinare și isprăvi nebănuite, ca cei vanitoși și cei eretici să se piardă datorită persistenței lor în erezie și în necredință.

Nu putem impune voinței lui Dumnezeu facerea de minuni nici măcar atunci când este vorba de sănătate. Însănătoșirea prin minune nu este o obligație , ci un dar de care Dumnezeu ne învrednicește. Pentru acest dar trebuie însă să ne învrednicim. Trebuie să facem viața adecvată acestui dar. Trebuie să-l cerem prin rugăciune, nu să-l impunem prin propria noastră voință.[1] Tuturor celor pe care-i vindeca, Sfântul Pahomie le dădea următorul sfat: „Puneți-vă nădejde în Dumnezeu care v-a vindecat! De acum înainte, nu mai păcătuiți, ca, după cum el v-a vindecat de bolile voastre, să vă dea deopotrivă și curaj până în ziua trecerii voastre în viața de dincolo." [2]

Săvârșirea de minuni este, realmente, o dovadă a sfințeniei vieții, dar nu este singura și nici una suficientă pentru mântuire. Încheind Predica de pe munte în care a expus liniile generale ale învățăturii Sale, Mântuitorul a spus: „Nu oricine îmi zice Doamne, Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălui Meu Celui din ceruri"(Matei 7, 21). Și continuă, vorbind despre judecata din urmă: „Mulți îmi vor zice în ziua aceea: Doamne, Doamne, au nu în numele Tău am prorocit, și nu în numele tău am scos demoni și nu în numele tău am făcut minuni multe? Și atunci voi mărturisi lor: Niciodată nu v-am cunoscut pe voi. Depărtați-vă de la mine cei ce lucrați fărădelegea"(Matei 7, 22-23).

Iată de ce Sfântul Pahomie, făcătorul de minuni, era interesat mai degrabă de mântuire, de existența discretă, dar puternic ancorată în Dumnezeu, evitând pe cât posibil ca ceilalți să vadă nivelul sfințeniei sale și intensitatea relației sale cu Dumnezeu, de minuni făcătorul.

[1] În variantele egiptene ale Vieții Sfântului Pahomie s-au păstrat două fragmente din rugăciunile pe care Sfântul Pahomie le rostea cu ocazia vindecării cuiva. A. Veilleux, op. cit., pp. 157, 327-328.

[2] *Deuxième vie sahidique*, A. Veilleux, op. cit., p. 327.

Sfântul Pahomie a fost făcător de minuni și vizionar. Din relatarea de mai sus am constatat că nu recomanda ucenicilor să caute darul facerii de minuni și nici să aibă viziuni. De ce, oare?

Înainte de toate, pentru că ambele daruri ar fi adus riscul orgoliului, iar pe de altă parte, că, atât într-un caz, cât și în celălalt, căutătorul de minuni și de viziuni putea fi înșelat de diavol. Sfântul Pahomie avea un foarte puternic simț al concretului, de aceea nici nu căuta minunile și viziunile, și nici n-a făcut caz de ele atunci când a avut parte de ele, deși în urma unei viziuni a pus bazele sistemului său chinovial[1] și nu de puține ori, în urma unor viziuni lua măsuri obiectuale pentru buna funcționare a comunității[2]. Tot printr-o vedenie Sfântul Pahomie va lua cunoștință de viitorul nefericit al comunității (pe care a înființat-o și a păstorit-o), datorită neglijenței, erorii, neînțelegerii dintre păstori, datorită supremației celor răi peste cei buni și pentru că numărul celor răi va fi mai mare decât al celor buni. «Cei răi vor deveni conducătorii fraților, cei lipsiți de știința de carte și de cunoștința cea după Dumnezeu vor conduce mănăstirile și se vor lupta pentru superioritate; cei buni vor fi persecutați de cei răi și nu vor avea liniște în mânăstire; iar cele numite „dumnezeiești" vor fi schimbate după cele omenești"»[3]

Viitorul sumbru al comunității va începe să se profileze la scurtă vreme după moartea Sfântului Pahomie. Viziunea tristă a Sfântului Pahomie se poate extinde și la scara întregii Biserici de atunci până astăzi. Nu de puține ori, în fruntea comunităților ecleziale au ajuns ambițioși, inculți, profitori, prin mijloace pur omenești care nu au adus decât nefericire comunităților: schisme, erezii și persecuții împotriva celor vrednici. Merită amintite numai cazurile Sfinților Grigore Teologul și Ioan Gură de Aur de la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea

[1] P. O., 6, pp. 428-429.

[2] Odată, Sfântului Pahomie i se arată un înger care-i semnalează excesul ascetic al unui frate, exces care nu era din râvnă pentru cele sfinte, ci din orgoliu. Marele avvă intervine prompt spre a aduce la dreapta socotință pe fratele ispitit cu excesul de zel monahal. Vie bohairique, A. Veilleux, op. cit., p. 82. Altă dată, în urma unei arătări de înger, va scoate din comunitate pe cei neascultători. Ibidem, p. 156.

[3] P. O., 6, pp. 448-449.

spre a ne face o idee în acest sens, fără a menționa situații mai apropiate de vremurile noastre.

Îndurerat de asemenea viziune, Sfântul Pahomie cere lui Dumnezeu explicație pentru toate acestea. La un moment dat i s-a arătat Mântuitorul însuși, însoțit de doi îngeri care, între altele, i-a spus: „Numărul mic al celor care vor fi mântuiți în acele vremuri de întuneric exagerat va avea un mod de comportare mai înalt în desăvârșire decât al celor de acum [...] Cu adevărat, vă spun că aceia vor fi proslăviți la fel cu cei care acum au o conduită într-adevăr ireproșabilă și vor fi apreciați demni de această mântuire [...] O, cât de nefericit și plin de căință va fi *acel suflet care a părăsit lumea și s-a consacrat lui Dumnezeu, dar nu a trăit potrivit promisiunii făcute*"[1], potrivit, am spune, angajamentelor luate și voturilor depuse.

Poate că Sfântul Pahomie cerea ucenicilor să nu caute vedenii și pentru a nu avea parte de prevestiri de genul celor pe care Mântuitorul însuși i le-a făcut lui și din care am redat câteva fragmente. Condițiile în care monahii și toți nevoitorii în viața ascetică vor căuta mânturiea într-o lume care va fi cu totul alta decât cea în care trăia Sfântul Pahomie, potrivnică mântuirii, vor fi luate, cu siguranță, în calcul la judecata din urmă. De aceea Mântuitorul îi precizează că cei mântuiți (din nefericire, puțini la număr) vor avea aceeași cinste cu cei care se bucurau în acea vreme de prezența fizică a Sfântului Pahomie între ei.

De reținut însă, că duhul Sfântului Pahomie și o parte din învățăturile și modului de viață au rămas în comunitățile monahale până astăzi. Poate în aceasta constă privilegiul, dar și responsabilitatea, atât pentru monah, cât și pentru oricare om care-și dorește să se mântuiască, și să rămână în comuniunea eternă cu Hristos.

Apreciind valoarea sistemului monahal pahomian, arhimandritul Efrem Enăcescu spunea că două au fost rațiunile pentru care monahismul de tip pahomian s-a răspândit cu o așa de mare rapiditate, și anume: existența unei rânduieli moderate și aplicarea ei cu toată strictețea la toți monahii, și în al doilea

[1] Ibidem, pp. 450-452.

rând, centralismul acestui sistem, faptul că „mănăstirile erau unite într-o congregație condusă de câțiva demnitari, dirijată de un superior general și reglementată de o adunare generală ținută la mănăstirea-mamă sau sediul congregației."[1]

Precizăm că mănăstirile sfântului Pahomie erau unite nu într-o simplă congregație, ci într-o *koinonia*, comunitate și structură administrativă în care componentele ei se aflau în comuniune. Iar comuniunea era realizată prin viețuitorii din cadrul acestei structuri comunitare. Considerăm că arhimandritul Efrem avea dreptate, dar rânduiala fără omul care a gândit-o și a trăit-o el mai întâi, nu ar fi reușit mare lucru.

Meritul deosebit în răspândirea și impunerea monahismului chinovial de tip pahomian revine întemeietorului său, om cu adevărat sfânt, dotat cu un geniu organizator deosebit și mai ales, cu o disponibilitate desăvârșită pentru trăirea de către el însuși mai întâi a celor gândite și propuse celorlalți.

[1] Arhimandritul Efrem Enăcescu, Privire generală asupra monahismului creștin, Râmnicu -Vâlcea 1933, pag 47. Este vorba de mitropolitul Basarabiei (1938-1943) care a scris cartea de mai sus pe când era arhimandrit. Mitropolitul Efrem a murit în 1968 la Cernica, unde a trăit cu domiciliul forțat din 1948.

CONCLUZII

În paginile de mai sus am încerct să scriu o carte despre câțiva dintre marii maeștri creștini. Și am început cu monahii. Nu ne-am propus să scriem despre toți maeștrii creștini (lucru imposibil), și nici nu putem limita noțiunile de *maestru*, de *dascăl*, de *îndrumător* creștin și de *părinte* duhovnicesc numai la călugări. Ne-am limitat să prezentăm *ceva* din începuturile monahismului creștin și *câte ceva* din viața, gândurile și preocupările unor mari nevoitori în viața monahală egipteană din secolul al IV-lea și începutul secolului al V-lea, considerând toate acestea drept pildă și mesaj pentru noi.

Monahismul adevărat a avut și are maeștri. Dar, are maeștri pentru că are cu adevărat *asceți*, oameni care exersează zi și noapte învățătura Evangheliei, oameni care s-au făcut cu adevărat temple ale Duhului Sfânt. După cum au fost cei despre care am scris, tot așa au fost și sunt cei despre care n-am scris și nu scrie nimeni, dar ale căror nume au fost și sunt înscrise în cartea vieții, lucru mult mai important.

Mai toate religiile au avut și au persoane cre au dorit și care doresc o angajare mai intensă pe drumul mesajului religiei pe care au slujit-o sau o slujesc. Creștinismul nu a fost și nu este lipsit de asemenea personalități. Din rândul acestora a apărut monahismul creștin, fără să fi fost influențat în vreun fel de religiile precreștine și necreștine.

Dacă inițial, forme de viață monahală au apărut chiar în interiorul comunităților creștine (în și pe lângă parohii, sau pe lâng centrele episcopale), mai târziu monahismul a luat formă *anahoretică*: monahii trăiau retrași în afara comunităților religioase, iar după aceea, au luat drumul pustiului. În pustiu anahoreții și-au pus la încercare puterile nu numai cu viața aspră a pustiului, ci și/sau mai ales, cu „locuitorii" spațiilor unde nu rodește nimic: diavolii. Aici, în pustiu, asceții și-au propus să-l

biruie pe satan, ca o compensație pentru atâtea biruințe ale duhurilor rele din lume.

Aici anahoreții se luptă cu duhurile rele în numele lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu: Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să se audă și să rodească chiar în spațiul unde nu existau oameni; Hristos trebuie propovăduit peste tot, până la marginile lumii. Pentru aceasta, anahoretul trebuie să lupte mai întâi cu el, cu omul cel vechi din el, cu acel nivel omenesc foarte dependent de biologia omenească. Anahoretul nu neagă puterea acestui nivel omenesc, ci își propune (și nu de puține ori reușește) să-l pună în serviciul persoanei întregi: trup și suflet, nu numai trup; ba, mai mult, în slujba aspirațiilor cu adevărat oemenești (nu lumești), suscitate în noi de Cuvântul lui Dumnezeu în care credem cu toată seriozitatea și în împlinirea căruia nădăjduim.

Anahoretismul (respectiv, monahismul) a fost un fenomen general în Biserică; nu putem afirma că a apărut pentru prima dată în Egipt, însă acolo fenomenul anahoretic și monahal, a fost foarte amplu și marcat de personalități uriașe, care au dat dovadă de performanțe duhovnicești inimaginabile. Sfântului Pimen i-a venit ideea scrierii *Apoftegmelor* Părinților din Schit. Acestora s-au adăugat altele, precum și operele altor asceți, teologi și organizatori ai monahismului.

Acestea sunt izvoarele care ne-au permis cunoașterea fenomenului anahoretic și monahal eiptean de la începuturi și până în perioada apogeului său.

Izvoarele cercetate ne-au permis să cunoaștem câteva din elementele fundamentale ale nevoințelor lor ascetice, câteva din roadele nevoințelor lor, dar, mai ales, mesajul lor pentru urmași și, de ce nu, pentru noi, oamenii secoluli al XXI-lea.

Spunem acestea pentru că, deși cei despre care am scris, au trăit din punct de vedere istoric cu mai bine de șaisprezece secole în urmă, învățăturile lor sunt valabile și azi pentru creștinul care vrea un spor de viață duhovnicească. Iar modul în care ei s-au folosit de bunurile lumii poate constitui un reper pentru omul de azi, victimă a lumii consumiste *moderne*, lume *modernă*, de cele mai multe ori prin confortul material, decât prin cel autentic: confortul duhovnicesc. Or, această veritabilă stare de confort

nu ți-o oferă decât relația firească cu natura înconjurătoare (care trebuie cultivată și îngrijită, nu exploatată iresponsabil și pângărită), cu semenii (care trebuie tratați cu înțelegere și dragoste), și cu Dumnezeu (care trebuie adorat prin întregul nostru mod de fi).

Acest *firesc* în viață l-au căutat marii asceți ai Egiptului, fie trăind în singurătate, fie în comunitățile semichinoviale (cum erau cele din jurul sfinților Antonie, Macarie Egipteanul, Macarie Alexandrinul, Pamvo, Ioan de Lykopolis etc) sau în cele chinovale, înființate de Sfântul Pahomie.

Părinții pustiei n-au căutat nici extraordinarul, nici spectacularul, ci *firescul* dat de trăirea în pace cu ei înșiși, cu lumea înconjurătoare și cu Dumnezeu. Firescul, normalul acesta pare paranormal și suprafiresc pentru omul obișnuit cu anormalul și nefirescul concretizate în lipsa păcii cu el însuși și cu semenii, în agresivitatea față de lume și în necredința și indiferența față de Dumnezeu.

Prezentarea sfinților asceți egipteni făcută mai sus, vrem să fie o provocare pentru omul de azi de a căuta relațiile firești cu cele trei realități spre care se orientează activismul său: sinea proprie, aproapele cu lumea înconjurătoare și Dumnezeu însuși. Departe de noi să recomandăm izolarea de lume și pustia, dar considerăm că o disputare critică și responsabilă față de lumea nefirescului (numit firesc), lumea păcatului, a îndepărtării de Dumnezeu și alienantă este necesară. Tot atât de necesară considerăm că este *retragerea* în universul nostru interior (ca altădată, asceții în pustiu), *autoanaliza* (de vorbă cu propria conștiință și cu Dumnezeu) și *comportarea* de așa-manieră, încât să realizăm firescul: starea de libertate în care conștiința nu ne acuză, inima se lărgește și face loc în ea tuturor, iar mintea nu se va mai război cu gândurile pătimașe, ci, curativă și special pregătită, va face posibilă sălășluirea în ea și în întreaga ființă umană a harului lui Dumnezeu. Cele de mai sus, prezentate din viețile asceților egipteni, ne confirmă ca *această libertate* și *acest firesc* sunt posibile. Deci, să luăm aminte!

TABEL CRONOLOGIC

249-251	Domnia lui Decius
251	Nașterea lui Antonie
	Pavel de Teba se retrage în pustiu
270-275	Domnia lui Aurelian
271	Sfântul Antonie se retrage în viața ascetică
275	Sfântul Hariton, venind din Iconium se stabilește la Fara
284	Ajunge împărat Dioclețian
285-305	Domnia lui Dioclețian
285	Sfântul Antonie în castrul din pustiu
292	Nașterea Sfântului Pahomie
293	Prima Tetrahie
	Nașterea Sfântului Ilarion la Tharata
	Nașterea Sfântului Macarie
300	Nașterea Sfântului Macarie Egipteanul
303	Edictul de persecuție a creștinilor
304	Nașterea lui Pamvo
	Sfântul Antonie ajunge foarte cunoscut, încât mulți monahi vin și se stabilesc în jurul lui
	Sfântul Ilarion vine în Egipt să-l viziteze pe Sfântul Antonie
305	A 2-a Tetrahie
306	Constantin este proclamat împărat la York
308	Sfântul Ilarion se întoarce la viața mănăstirească din Gaza
311	Sfântul Antonie vine în Alexandria pentru a încuraja pe mărturisitorii credinței. La 24 nov. este martirizat Sfântul Petru al Alexandriei
312	Lupta de la Pont Milvius
	Pahomie este recrutat în armată
	Acum începe viața ascetică
313	Înfrângerea de către Licinius și moartea lui Maximin Daia
	Sfântul Antonie în Muntele interior
	Botezul Sfântului Pahomie
	Sfântul Atanasie vine la patriarhul Alexandriei

316 Edictul din Mediolanum
320(323) Sfântul Pahomie pune bazele comunității din Tabennese. Persecuția lui Licinius
321(328) Teodor vine la Sfântul Pahomie
324 Constantin ajunge singur împărat
325 Sinodul de la Niceea
328 Sfântul Atanasie ajunge patriarh al Alexandriei
329 Înființarea mănăstirii Pébu
330 Sfântul Atanasie vine în Tebaida
Se pare că Amun vine în Nitria, iar Macarie Egipteanul în Schit
În jurul acestui an apar primele mănăstiri în Palestina (la Besanducia, lângă Elevteropolis)
333 Botezul Sfântului Macarie Alexandrinul
335 Sinodul din Tyr. Prima exilare a Sfântului Atanasie
Anastasie este ales episcop la Ierusalim
336-337 Teodor ajunge egumen la Tabennese, iar Sfântul Pahomie se stabilește la Pébu
337 Botezul împăratului Constantin și moartea sa
Sfântul Pahomie își fixează reședința la Pébu (sau Fan)
Întoarcerea Sfântului Atanasie din exil
Moare Constantin cel Mare
Constanțiu ajunge împărat filoarian în Orient, iar Constant în Occident
338 Sfântul Antonie vizitează Alexandria și Nitria
Se pun bazele comunității Kellia
339-346 A doua exilare a Sfântului Atanasie
340 Se pare că a avut loc hirotonirea ca preot a Sfântului Macarie Egipteanul
Sfântul Atanasie și călugării, apărătorii săi, merg la episcopul Romei, spre a-i cere ajutor
Sfântul Pahomie înființează mănăstiri în apropiere de Panopolis
341 Sfântul Antonie îl descoperă pe Pavel din Teba; moartea acestuia

343 Sinodul de la Sardica (Sofia de azi)
345 Se nasc Rufin și Fericitul Ieronim
Sinodul din Latopolis.
346 Moartea Sfântului Pahomie, la 9 mai.
Moare Petronios, la 21 iulie.
Horsiesius devine superiorul comunității
348 Catehezele Sfântului Chiril din Ierusalim
Nașterea lui Șenuti
350 Întoarcerea din exil a Sfântului Atanasie
Retragerea în pustiu a lui Ioan de Lijeopolis
Sfântul Chiril ajunge episcop al Ierusalimului
351 Horsiesius îl însărcinează pe Teodor cu conducerea comunităților pahomiene.
Amon vine la Pébu
353 Constanțiu rămâne singur împărat.
Sinodul din Arles (353-354)
356 Moare Sfântul Atanasie
Sfântul Atanasie se refugiază la călugării din Tebaida
Sfântul Ilarion părăsește Palestina
357 Botezul Sfântului Vasile cel Mare și vizitarea mănăstirilor din Palestina și Egipt
Sfântul Ilarion vizitează monahii din comunitatea Sfântului Antonie de la Muntele interior
Saracinii atacă comunitățile monahale din Tebaida
Sisoe se stabilește în Tebaida
Sfântul Atanasie scrie „Viața Sfântului Antonie"
360 Sfântul Atanasie este căutat de guvernatorul Artemios în mănăstirea din Pébu (Fan)
361 Moare Constanțiu; Iulian Apostatul ajunge împărat roman
362 Sfântul Atanasie părăsește Alexandria pentru un nou exil
363 Moare Iulian. Iovian ajunge împărat
Sfântul Atanasie revine din Tebaida în Alexandria
364 Moare Iovian. Valens ajunge împărat (în 366 se va boteza cu botez arian)

367 Epifanie ajunge episcop în Salamina
368 Moare Teodor. Horsiesius reia conducerea comunității pahomiene
370 Sfântul Vasile ajunge episcop în Cezareea
373 Moare Sfântul Atanasie cel Mare. Fratele și succesorul său, Petru, fuge la Roma din cauza persecuției lui Valens. Ieronim se călugărește
373-375 Rufin și Melania Romana fac un pelerinaj în din Egipt. Moare Pamvo
Mai mulți episcopi și călugări cad pradă persecuției semiariene și sunt exilați
375 Melania ajută pe exilații egipteni din Diocesareea
376 Melania se stabilește și pune bazele comunității de pe Muntele Măslinilor
Sfântul Eftimie se naște la Melitene
377 Porfirie la Iordan
378 Valens este ucis la Adrianopol
379 Moartea Sfântului Vasile cel Mare. Ieronim ajunge preot
Teodosie cel Mare ajunge împărat în Orien
380 (Ianuarie) Edictul lui Teodosie. Ortodoxia este declarată religia oficială a imperiului
381 Sinodul II Ecumenic (Constantinopol)
382 Evagrie Ponticul vine la Muntele Măslinilor, făcând o vizită Melaniei. Ieronim vine la Roma
383 Porfirie vine la Ierusalim
384 Ieronim vine la Bethleem
385 Evagrie vine la comunitatea din Kellià
Teofil ajunge patriarh al Alexandriei după Timotei, alt frate al Sfântului Atanasie
Fericitul Ieronim se stabilește cu grupul său la Bethleem. El intră în mînăstirea înființată de Epifanie din Salamina.
Teofil ajunge patriarh al Alexandriei
386 Ioan ajunge episcop al Ierusalimului
388 Palladius vine în Alexandria

390 Moare Sfântul Macarie Egipteanul. Palladius vizitează călugării din Nitria
391 Edictul lui Teodosie împotriva părinților
391-392 Palladius vizitează comunitatea din Kellia
Teofil dărâmă templul zeului Serapeum din Canope și construiește pe locul său mănăstirea Metanoia, după sistemul mănăstirii din Tabennese
392 Porfirie ajunge Savrofilax
393 Dioscor ajunge episcop la Damanhur
Moare Macarie Alexandrinul
Epifanie vizitează Ierusalimul și hirotonește preoți în mănăstirea fondată de el la Betleem.
Dă naștere conflictului cu episcopul Ioan pe care-l acuză de origenism. Ieronim se implică în conflict
394 Sfântul Arsenie, se pare, se stabilește la Schit
Palladius face o vizită lui Ioan din Lycopolis
395 Moartea împăratului Teodosie cel Mare
Arcadius ajunge împărat în Orient, Honorius în Occident
Moare Ioan de Lycopolis
Porfirie ajunge episcop de Gaza
396 Restabilirea liniștii la Ierusalim. Rufin revine în Occident
398 Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge episcop în Constantinopol
399 Moare Evagrie Ponticul. Teofil al Alexandriei compune o epistolă împotriva antropomorfismului. Teofil pornește persecuția împotriva celor acuzați de origenism
Paladius și Sfântul Ioan Casian părăsesc Egiptul.
Palladius rămîne un timp în Palestina
400 Ioan Casian este hirotonit diacon de Sfântul Ioan Hrisostom la Constantinopol

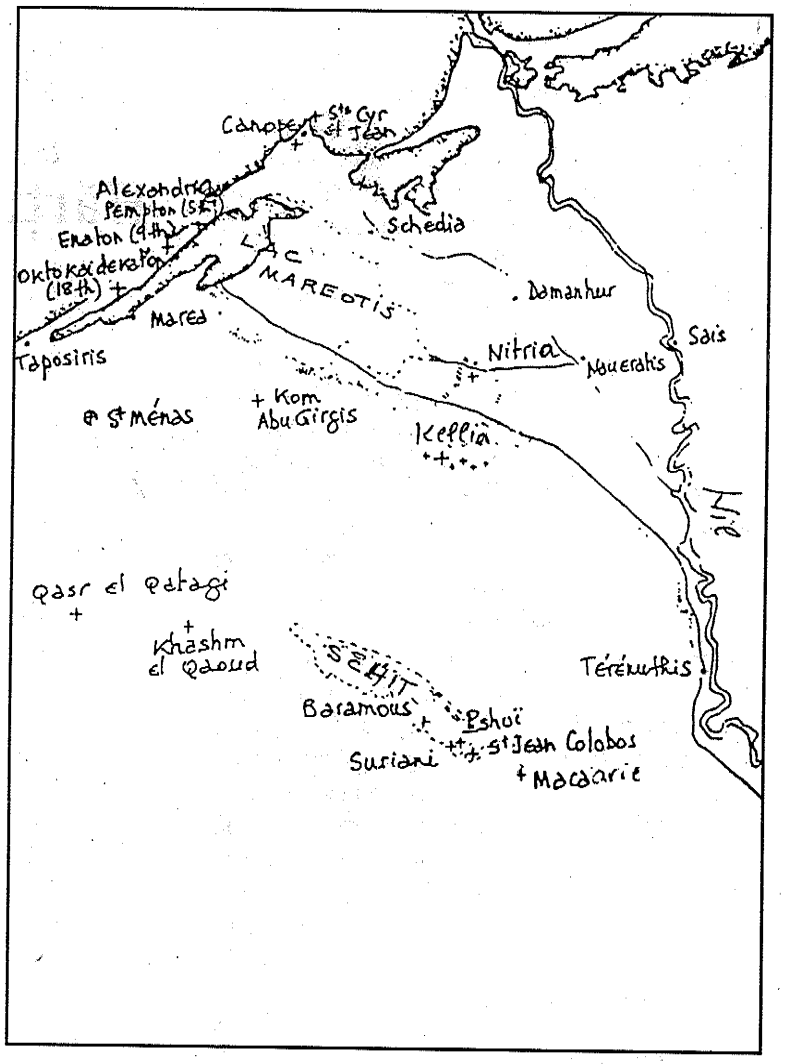
	Palladius ajunge episcop în Helenopolis, iar Heraclid episcop de Efes. Sinodul din Alexandria, contra origeniștilor
	Melania revine în Occident. Frații longimani sunt exilați din Egipt în Skytopolis
401	Frații longimani vin la Constantinopol
403	Moare Epifanie de Salamina. Sinodul de la Stejar
404	Sfântul Ioan Hrisostom este trimis în exil
	Moare Paula, stabilită la Bethleem în 385 cu grupul lui Ieronim. Ieronim traduce în latinește „Rânduiala"Sfântului Pahomie
	Rufin traduce în latinește „Historia monachorum in Egypto
405	Sfântul Ioan Casian vine la Roma
	Sfântul Eftimie ajunge la Ierusalim și se stabilește la Fara
406	Palladius exilat la Syena
407	Moare Sfântul Ioan Hrisostom
407-408	Prima devastare a comunității din Schit
408	Moartea lui Arcadius; urcarea pe tron a lui Teodosie al II-lea (încă minor)
	Paladius la Antinoe
410	Devastarea Romei de Alaric. Moare Rufin.
	Melania, revenită în Orient, moare la Ierusalim
411	Eftimie și Teoctist se stabilesc în Wadi Mukellik
412	Moare Teofil al Alexandriei
	Sfântul Chiril ajunge patriarh al Alexandriei
	Paladius părăsește Egiptul
415	Hypatia este ucisă în Alexandria
	Sinodul din Diospolis
417	Palladius ajunge episcop de Aspuna
	Moartea Eustokiei și a episcopului Ioan de Ierusalim. Praylios ajunge episcop în Ierusalim. Melania cea tânără vine la Ierusalim
419-420	Palladius scrie „Historia lausiacă„
420	Sfântul Ioan Casian scrie „Institutiones"în Marsilia
421	Eftimie lasă pe Teoctist la Wadi Mukellik

425	Juvenalie ajunge episcop al Ierusalimului
426	Sfântul Ioan Casian scrie „Collationes„
	Sfântul Eftimie se stabilește la Khan-el-Ahmar
428	Nestorie ajunge patriarh de Constantinopol
431	Sinodul al III-lea ecumenic, la Efes; scoaterea lui Nestorie din Scaun
434	A doua devastare a comunității din Schit. Sfântul Arsenie se mută la Troa (Tebaida)
438	Aducerea moaștelor Sfântului Ioan Hrisostom la Constantinopl
439	Moartea Melaniei cea Tânără
444	Moare Sfântul Chiril al Alexandriei. Dioscor ajunge patriarh
450	Marian ajunge împărat prin căsătoria cu Pulcheria
	Dioscor este depus din scaun. Proterius ajunge patriarh. Juvenalie este recunoscut ca patriarh al Ierusalimului
452	Timotei uzurpă pe Juvenalie
453	Juvenalie revine la tron
454	Dioscor moare la Gangra
455	Vandalii ocupă Roma
451	Moare împăratul Marcian. Leon ajunge împărat
454	Moare Sfântul Simion Stâlpnicul
461	Moare papa Leon cel Mare
473	Moare Sfântul Eftimie
474	Zenon devine împărat
476	Căderea Imperiului Roman de Apus
482	Sfințirea mănăstirii Sfântului Eftimie
	Zenon dă „Henotikonul„
483	Sfântul Sava înființează mănăstirea din Mar Saba
490	Sfântul Sava este hirotonit preot. Moare în 532
491	Anastasie devine împărat. Favorizează monofizitismul
518	Justin ajunge împărat
527	Justinian ajunge împărat
529	Edictul împotriva păgânilor
532	Răscoala Nika

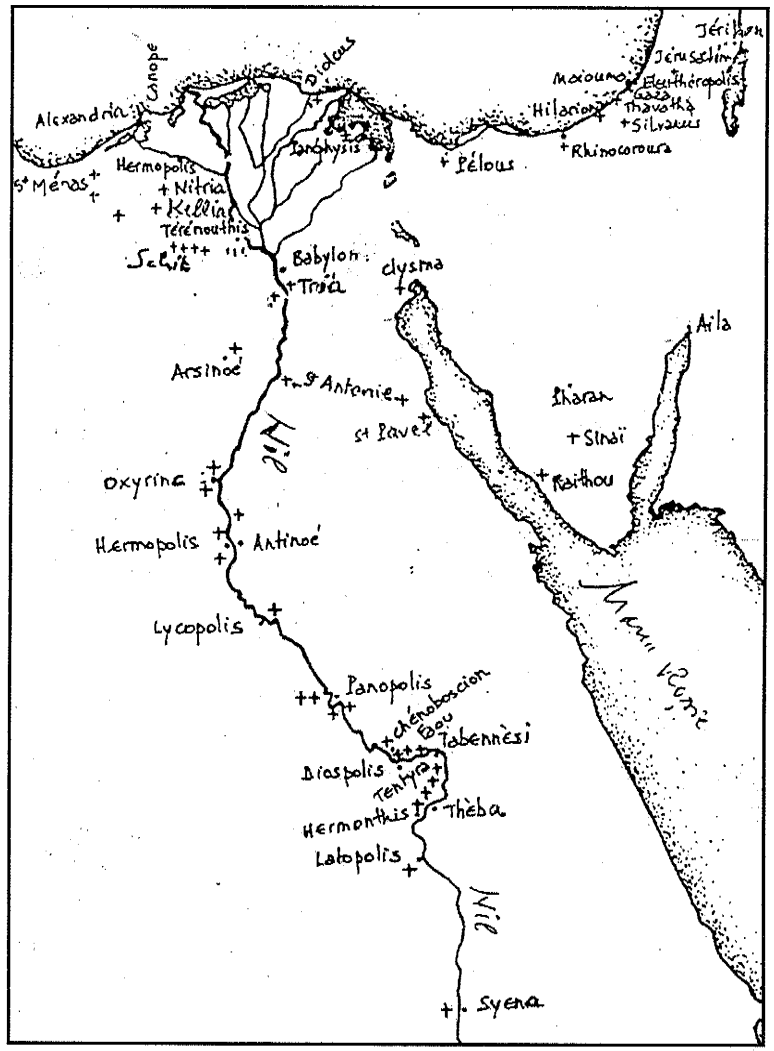
542-543	Ciuma va devasta Orientul
543	Edictul lui Justinian împotriva lui Origen
548	Moartea Teodorei, împărăteasa Constantinopolului
553	Al V-lea Sinod ecumenic
565	Moare Justinian. Justin II se urcă pe tron
577	O nouă devastare a comunității din Schit
582	Mauricius ajunge împărat
602	Focas îl ucide pe Mauricius și se proclamă împărat
610	Heraklius devine împărat Ioan cel Milostiv a ajuns patriarh al Alexandriei
611	Perșii cuceresc Antiohia
613	Perșii cuceresc Damascul
614	Perșii cuceresc Ierusalimul și-l iau prizonier pe patriarhul Zaharia. Perșii duc Sfânta Cruce la Ktesifon
617	Perșii cuceresc Alexandria
628	Moare regele Cosroes al perșilor
629	Lupta de la Muta. Heraclios învinge pe perși și le distruge capitala Ktesifon
631	Heraclios aduce Sfânta Cruce la Ierusalim. Modestus ajunge patriarh al Ierusalimului, care moare curând
634	Sofronie ajunge patriarh al Ierusalimului
636	Lupta de la Yarmuk
638	Sofronie este nevoit să deschidă porțile califului Omar
641	Moare Heraclios
642	Alexandria este cucerită de arabi și apoi tot Egiptul.[1] Este data la care începe lunga agonie a monahismului egiptean.

[1] Datele de mai sus sunt preluate din Derwas J. Chity, Et le désert devin un cité... Un introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrérien, Abbaye de Bellefontaine, 1980.

Hărți



Alexandria, Nitria, Kellia, Schit



Centre mănăstirești din Egipt, sec. IV-VII

CUPRINS:

PARTEA I - MOTIVAȚIA MONAHALĂ 7
I. Originea și motivația monahismului anahoretic 9
II. Spiritualitatea pustiei 25
III. Lupta cu diavolii și rugăciunea 45
A. Monahul, între lupta cu sine și cea cu demonii 45
B. Rugăciunea 63
IV. Primii Anahoreți 69
1. Sfântul Pavel din Teba 70
2. Sfântul Antonie cel Mare și ucenicii săi 72
3. Învățătura Sfântului Antonie cel Mare 79
4. Sfântul Ammonas 87
5. Sfântul Ioan din Lykopolis și comunitatea lui 97
6. Sfântul Apollo și comunitatea din Hermopolis 99
7. Sfântul Amun și comunitatea din Muntele Nitriei 101
8. Avva Or și comunitatea sa 106
9. Avva Pamvo 108
10. Sfântul Macarie Alexandrinul și comunitatea din Kellia 109
11. Sfântul Macarie Egipteanul și comunitatea din Schit 114

PARTEA A II-a - ÎNCEPUTURILE MONAHISMULUI CHINOVIAL 127
I. Sfântul Pahomie și monahismul chinovial 129
1. Succesorii Sfântului Pahomie 139
2. Șenuti din Atripe 143
II. Principiile care tau la baza monahismului pahomian 146
1. Sfânta Scriptură în viața și opera Sfântului Pahomie 148
2. Relația cu Tradiția Bisericii și mai ales cu Părinții 154

3. Principii teologice 156
4. Principii de ordin moral 162
III. Structura organizatorică și funcționalitatea comunității pahomiene 182
1. Viața în koinonia potrivit Rânduielii Sfântului Pahomie 189
Egumenul general sau avva 194
Egumentul 195
Mai marele casei 195
2. Intrarea în mănăstire 199
3. Ținuta monahală, hrana, odihna și munca 202
4. Rugăciunea și cultul divin public 207
5. Bolnavii 210
6. Sancțiuni 210
7. Reuniunile anuale 214
IV. Paternitatea duhovnicească - slujire și autoritate în comunitatea pahomiană 217
V. Sfântul Pahomie - biruitor al satanei, făcător de minuni și vizionar 238
Minunile și sensurile acestora 245
Concluzii 253
Tabel cronologic 257
Hărți 265

alfa și omega

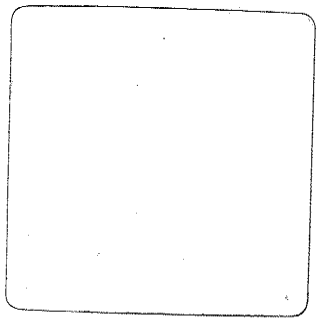
PR. PROF. DR. ENE BRANIȘTE
LITURGICA SPECIALĂ

Lucrare monumentală (și unică în domeniu) a marelui liturgist pr. Ene Branişte, se constituie într-un curs care li se adresează studenților Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, și nu doar lor, deoarece orice credincios practicant sau chiar preot de mir poate găsi răspunsurile legate de anumite slujbe și rânduieli - descrise în amănunțime, cu toate implicațiile lor sacramentale. Acest curs (care atunci s-a bucurat de binecuvântarea Patriarhului Justin) a apărut inițial în două ediții, în vremurile ateismului oficializat. În anii 80, tirajele nu au acoperit nici pe departe cererile, iar de un deceniu încoace nici o editură nu s-a încumetat la această vastă întreprindere, din pricina gabaritului lucrării și a specificității limbajului teologic folosit.

Cititorul - fie el student teolog, cleric sau credincios - are în față cel mai complet instrument de lucru privind ierurgiile Bisericii Răsăritene, privind tipicurile și folosințele diferitelor slujbe uzuale, cu descărcare imediată în viața corpusului sacerdotal sau a laicatului.

www.nemira.ro

Tehnoredactare computerizată: MIHAELA FRUMUȘANU

Apărut 2003, București
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor
nr. 45.10.10.32, BCR sector 1, București

Tiparul executat la
S.C. DON STAR S.R.L. Galați
Str. 1 Decembrie, Nr. 23
Tel./Fax: 0236/492587